وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة العراقية
مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)



مجلة الجامعة العراقية

مجلة علمية محكّمة نصف سنوية

يصدرها مركز البحوث والدراسات الإسلامية

(مبدأ)

الجامعة العراقية

السنة الثامنة عشرة　　العدد ٢٧/ ٣　　١٤٣٣هـ/ ٢٠١١م

الهيئة الاستشارية

هيئة التحرير

مجلة الجامعة العراقية/ العدد (٣/٢٧) (٢٠١١م)

الجامعة العراقية

الترقيم الدولي لليونسكو ISSN ١٨١٣- ٤٥٢١

عنوان المراسلات:

العراق- بغداد- محلة ٣٠٨ شارع ٢٢/ الجامعة العراقية

أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي: رئيس هيئة التحرير

هاتف: ٤٢٥٤٢٥٧

فاكس: ٤٢٥٣٢٤٦

البريد الالكتروني للجامعة: islamicuniversitybag@yahoo.com

البريد الاليكتروني للمجلة:mabda_irsc@yahoo.com

شروط النشر

١. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر جديداً وأن تراعى فيه القواعد المتعارفة في البحث العلمي والدراسة الأكاديمية من نواحي توثيق المصادر والمراجع والنصوص، فضلاً عن الموضوعية والمنهجية في البحث.

٢. ضرورة تحقق السلامة اللغوية مع مراعاة علامات الترقيم ومتانة الأسلوب مع وضوح الفكرة.

٣. يرتب البحث على الوجه الآتي:

عنوان البحث- اسم الباحث- مرتبته العلمية وعنوانه- المقدمة- متن البحث- النتائج- الخاتمة- قائمة الهوامش- المصادر.

٤. تكتب الهوامش على النحو التالي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: يكتب اسم الكاتب الكامل، عنوان الكتاب بالكامل، المحقق أو المترجم، رقم الطبعة (تستثنى الطبعة الأولى)، ومن ثم توضع بين قوسين معلومات (المكان، دار النشر أو المطبعة، سنة الطبع) المجلد أو الجزء ثم رقم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم الكاتب بالمشهور ثم عنوان الكتاب مختصرا، الجزء والصفحة.

أما الهوامش المتعلقة بالدوريات فتكون كالآتي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: اسم المؤلف، عنوان المقال، المحقق أو المترجم، اسم الدورية، المجلد أو العدد (المكان، دار النشر أو الإصدار، سنة النشر)، ثم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم المؤلف بالمشهور، ثم عنوان البحث أو المقال مختصراً، الصفحة.

أما إذا كان الهامش موقعاً اليكترونياً فيثبت تاريخ المطالعة تتبعه نقطة، ثم يكتب العنوان الاليكتروني كاملاً بين الأستاذين <www...>.

٥. تثبت قائمة المراجع كالآتي:
البدء باسم شهرة الكاتب أو عائلته متبوعاً بفاصلة تليها بقية الاسم متبوعةً، عنوان الكاتب متبوعاً بنقطة، مكان النشر متبوعاً بنقطتين، اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.
٦. يقدم البحث مطبوعاً بثلاث نسخ، مطبوعة بوساطة الكومبيوتر على ورق قياس A٤ على وجه واحد وأن يكون المتن والهامش مطبوعاً بخط Simplified Arabic قياس المتن ١٦ والهامش قياس ١٤ والعنوان الرئيسي ١٨ والعنوان الفرعي ١٦ غامق.
٧. يجب أن لا يكون البحث مستلاً من (رسالة/ أطروحة) جامعية ولم يسبق نشره، وليس معروضاً للنشر في أية وسيلة نشر أخرى وعلى الباحث تقديم تعهد بذلك.
٨. يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن ٣٠ صفحة وفي حالة زيادة عدد الصفحات إلى حد ٤٠ صفحة يؤخذ مبلغ قدره ٣٠٠٠ دينار عن كل صفحة.
٩. تخضع البحوث لتحكيم سري لتحديد صلاحيتها للنشر ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قبلت للنشر أو لم تقبل.
١٠.لهيئة التحرير الحق في حذف أو إعادة صياغة بعض الألفاظ، ولها الحق في عدم نشر بحث ما.
١١.يقدم مع البحث مبلغ مقداره أربعون (٤٠٠٠٠) ألف دينار، ويعاد المبلغ عند عدم صلاحية البحث للنشر بعد استقطاع مبلغ التقويم والمتابعة.
١٢.يزود صاحب البحث– عند نشره– بنسخة واحدة من المجلة.

المقدمة..

مع إطلالة العام الهجري الجديد نزف إلى أروقة العلم والبحث الأكاديمي العدد الجديد من مجلة الجامعة العراقية وقد ضمت في ثناياها بحوثاً علمية في مجالات عديدة حيث كان لعلوم القرآن وتفسيره نصيب كما لعلوم الفقه والشريعة والقانون.

كذلك تزينت بحلل من بحوث الإعلام والتاريخ واللغة العربية، فضلاً عن بحوث في الإدارة والاقتصاد وغيرها.

وهذا الجهد يمثل امتداداً للمسيرة العلمية لجامعتنا الغراء ولمركز بحوثها (مبدأ) وهو ثمار يانعة لعقول أساتذة وباحثين سعوا من خلال بحوثهم في رفد المجتمع العراقي بما يناسبه من حلول لمشاكل باتت تؤرق كل حريص من أبناء العراق، كما وأن هذه الجهود العلمية تصب في خدمة مسيرة العلم الماضية في طريق بناء العراق وترسيخ مفاهيم الحرية والديمقراطية والانفتاح على العالم في ظل نهضة علمية وثورة إلكترونية باتت من معالم هذا العصر الذي نعيشه.

نسأل الله تعالى أن يوفق الجميع لما يحبه ويرضاه وأن يجعلنا دوماً من بناة هذا الوطن وسبباً في إعلاء صرح العلم والعلماء.

هيئة التحرير

المحتويات

خصائص وأساليب التفسير عند السلف

د.علي جمال علي

كلية العلوم الإسلامية/جامعة بغداد

المقدمة

الحمد للّه رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين...

أما بعد...

فإنَّ أوْلَى ما تنُفْقُ في تعلُّمِهِ الأعمارُ، وتهُونُ مِن أجْلِهِ الأخطار، وتُستَنبطُ منه الدقائق والأفكارُ، كتابُ الله فهو أجَلُّ الكتُبِ قَدراً، وأغزرها فائدةً ونفعاً، وأجَملها حكمةً وبياناً، وأوضحها دليلاً وبرهاناً، جعله الله للدين أساساً ومِنْهاجاً، وللصدور شفاءً ودواء، وللأحزان ذهاباً وجلاءً، مَن تدَّبره وعمِلَ بما فيه فهو المُوَفَّقُ السعيد، ومن نَبَذهُ وأعرضَ عنه فهو الشقيُّ البعيد.

ولقد هَّيا الله لكتابه رجالاً أوقَفُوا حياتَهم على حفظه وتأويله، وأفْنَوا أعمارَهم في معرفة معانيه وتفسيره، واسَتْفرَغُوا جُهْدَهُم في تعِلُّمه وتعليمه؛ فعَرَفُوا وجُوَه قراءاتِهِ ومواضعَ تنزيله، وصارَتْ لهم دراية واسعة بمعاني مفرداته وتراكيبه، فحفظ الله بهم كتابَه ودينَه، حتى غَدَا كتابُ اللهِ مُيَسَّراً لكُلِّ راغبٍ، ومُذَلَّلاً لِكُلِّ طالبٍ.

وكان على رأس هؤلاء الرجالِ سلفُنَا الصالح مِنَ الصحابة الكرام والتابعينَ لهم بإحسانٍ ومَن بعدَهُم مِن أتْباع التابعين، فالقرآنُ يَنِزلُ بين أظْهُرهم يُعاينُون وقائعَ تنزوِلِه وأحداثَ تنزيلِهِ، ثم تلقَّى ذلك العلم عنهم تلامذتهم النجباء، وأبناؤهم الأوفياء مِن التابعين وأتباعِهم، وكان عصْرُهم في الجملة خالياً من البِدعَ والهوى.

ومن أجل ذلك كان عنوان بحثي (خصائص وأساليب التفسير عند السلف) وكان من دواعي إختيار هذا البحث أسباب أهمها:

١. الرغبة في خِدمِة كتاب الله تعالى طلباً لمِرضِاتهِ، وطمعاً في ثوابه وعطائِه.
٢. رغبة الباحث في الاتصال بعلوم السلف، وفهم خصائص السلف وأساليبهم في تفسير القرآن الكريم.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يُقَسَّمَ على مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة.

تعريف المصطلحات

السلف:

كلمة السلف لغة: مأخوذة من الفعل سَلَفَ الدَّالَّ على معنى التقدُّم والسبْقِ(١).
يُقالُ: «سَلَفَ يَسْلُفُ سَلَفاً وسُلُوفاً تقدَّم، والسَّالفُ المتقدم، والسَّلَفَ، والسَّليفُ، والسَّلَفةُ: الجماعَةُ المتقدمون، والقومُ السُّلاَّف: المتقدِّمون، وسَلَفُ الرجل آباؤه المتقدِّمون»(٢).

كلمة السَّلف اصطلاحاً: قد تفاوتت أقوال العلماء في تحديد هذا المصطلح:

قال الإمام الأسفراييني: «المراد بمذهب السَّلَف: ما كان عليه الصحابةُ الكرام، وأعيانُ التابعين لهم بإحسان، وأتباعُهم من أئمة الإسلام العدول، ممن شِهدَ له بالإمامة، وعُرِفَ عظم شأنه في الدين، وتلقى الناس كلامهم خلفاً عن سلفٍ، دون من رمي ببدعة، أو اشْتُهِرَ بلقب غير مَرضيّ»(٣).

وقال القَلقْشَنَدِي: «والمراد بالسلف: الآباء المتقدمون، أخذاً من قولهم: سَلَفَ: إذا مضى، وربما أُطْلِقَ على من تقدم في صدر الإسلام مِن الصحابة والتابعين»(٤).

وتجدُ هذا المعنى في كلام العلماء، عند ذكرهم لمذهب السَّلَفَ في مسألة ما، تجدُ بعضَهُم يقول: وهَذا مذهب السَّلَفَ الصالح مِن الصحابة، والتابعين، وتابعيهم(٥).

السلف في المصطلح القرآني: وردت مادة سلف، وما اشْتُقَّ منها في القرآن (سَلَفَ، أسْلَفَت، اسْلَفْتُم، سَلفاً) في ثمانية مواضع(٦) ولم تخرج في هذه المواضع عن معنى التَّقدُّمِ والسبقِ. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾[النساء: ٢٢] وقوله تعالى: ﴿ كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ هَنِيٓـَٔۢا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ ﴿٢٤﴾ ﴾[الحاقة] فظهر أنه لا فرق بين المصطلح القرآني والمصطلح اللغوي لكلمة السلف. والله اعلم.

التفسير:

التفسير لغة: مشتق من الفَسْر، وهو الكشف والبيان، يُقال: «فَسَر الشيءَ يفسِره: أَبانه، والتفسير مثله، واسْتَفسَرْتُهُ كذا: أَي: سأَلْتُه أَن يفَسَرَّ لي، والتَّفسْرةُ، اسمُ للبول الذي يُنظر فيه الأطباء، يُستدل به على مرَضَ البدنِ، وكل شيء يُعرْف به تفسير الشيء ومعناه، فهو تَفْسِرَتُه، والفَسْرُ كشف المُغَطّى، والتفسير كشف المُراد عن اللفظ المُشْكل»(٧).

قال الجرجاني: «التفسير في الأصل هو الكشف والإظهار»(٨).

التفسير اصطلاحاً: تعددت أقوال العلماء في تعريف التفسير، سأعرض لبعض هذه التعريفات:

عَرَّفَهُ أبو حيان بقوله: «التفسير: علم يُبحْث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، معانيها التي تُحْمَل عليها حالة التركيب، وتتمِات ذلك»(٩).

قال الزركشي: «التفسير علم يُعْرفَ به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج احكامه وحكمه»(١٠).

وقال الكافيجي: «وأما التفسير في العُرف، فهو كشف معاني القرآن، وبيان المراد»(١١).

التفسير في المصطلح القرآني: لم ترد كلمة التفسير في القرآن إلا مرة واحدة(١٢)، وجاء بمعنى البيان والشرح والتفصيل، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾[الفرقان] فهي مستعملة بالمعنى المعروف لها. والله أعلم.

المبحث الأول
تفسير السلف

خصائص السلف في التفسير:

لا يخفى على كُلِّ مُنصِفٍ ما لتفسير سلف الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم من الأهميةِ الكُبرى والمكانةِ العُظمى، وذلك لكونِهم أعلمَ الناس بكتاب ربهم، وأبصرهم بمعانيه ومراميه فقد «خصّهُمُ الله تعالى بصدقِ الضمائرِ، ونفاذِ البصائرِ، وصحةِ الدين، وَوَثَاقَةِ اليقين، فلم يكونوا ليرُومُوا مَراماً إلا سَهَّل لهم ما تَوعَّر، ويسَّرَ عليهم ما تعَسَّر»(١٣). وقد توافَرَ عندهم من الأدواتِ اللازمةِ لتفسيرِ القرآن ما لم يتوافَر لغيرهم، مِن فصاحَةِ اللسانِ، وعذوبَةِ البيان، وتوقُّدِ الأذهانِ...، وبلَغَتْ عنايتُهم بتفهُّم معانيه مبلغاً عظيماً حتى قال ابن مسعود رضي الله عنه: «كان الرجلُ منَّا إذا تعلَّمَ عشَرَ آياتٍ لم يجاوزِهُنَّ حتى يعرِفَ معانيَهُنَّ، والعملَ بهِنَّ»(١٤) وغير ذلك من الآثار الكثيرة الواردة عنهم في هذا المعنى(١٥).

وتظهر خصائصهم في التفسير من خلال ما يلي:

١. قرب السَّلف من عصر النبوة:

لقد كان الصحابة ﷺ مُعايشِينَ لنزولِ القرآن، فقد نزل القرآن بين أظهُرِهِم فتعلَّمُوا من رسول الله ﷺ كثيراً من معاني القرآن، وتلقَّوا منه القواعِدَ والضوابطَ التي يُبْنَى عليها تفسير القرآن، ونقلوا ذلك لَمن بعدَهُم من التابعين وأتباعِهِم، ولا شكَّ أنَّه «كُلَّمَا كان العهد بالرسول ﷺ أقرب كان الصوابُ أغلب»[١٦] والخطأ أبعد، وقد كان لوجودِ الصحابةِ في العصر النبويِّ، أثرُ بالغٌ في فهمهم للقرآن، إذ كان بين أيديهم رسولُ الله ﷺ الذي أوْكَلَ الله إليه مهمة بيانِ القرآن، قال تَعَالَى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل: ٤٤] فهو يُبيِّنُ لهم ما يحتاجون إليه من معاني القرآنِ، ويوضِّحُ لهم ما أَشكَلَ عليهم، كما يُتِيْحُ لهم الاجتهاد في فهم القرآن، فيُقِرُّ مُصيبَهم على اجتهادِهِ، ويبيِّنُ لمخْطِئِهِم وجْهُ خطئِهِ، فاسْتَقَوا هذا العلم من أصيلِ منابِعِهِ، وتعلَّموا وضْعَ كلٍّ في مواضِعِهِ، فصار تفسيرهم بذلك أصلاً يَعتَمِدُ عليه مَن جاء بعدهم، ويَبْنِي عليه مَن سلَكَ سبيلَهم.

قال الإمام الغزالي[١٧]: «أعرفُ الناس بمعاني القرآن، وأحراهم بالوقوف على كُنْهِهِ ودرْك أسراره، الذين شاهدوا الوحي والتنزيل، وعاصَرُوه وصاحَبُوه، بل لازموه آناء الليل والنهار، متشمِّرين لفهم معاني كلامه وتلقِّيهِ بالقبول، فليتَ شعري أيُتَّهَمُ أولئك الأكابر في فهم كلامه وإدراك مقاصِدِه...؟ أو يُتَّهَمُون في إخفائه وإسراره بَعْدَ الفهم... فهذه أمورُ لا يتَّسِعُ لتقديرها عَقْلُ عاقِلٍ»[١٨].

وقال الشاطبي: «فإنَّ السَّلفَ الصالح من الصحابة، والتابعين، ومَن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه، وما أودِعَ فيه»[١٩].

وقال ابن تيمية: «ومن المعلوم بالضَّرُورَةِ لَمن تدبَّرَ الكتاب والسُّنَّة، وما اتفق عليه أهلُ السُّنَّةِ والجماعة مِن جميعِ الطوائف، أنَّ خيرَ قرونِ هذه الأمة- في الأعمال والأقوال والاعتقاد وغيرها من كل فضيلة- القرن الأول، ثم الذين يَلُونَهُم، ثم الذين يَلُونَهُم، كما ثبت ذلك عن النبي ﷺ من غير وجْهٍ، وأنَّهُم أفضل من الخلف في كل فضيلةٍ: من علم وعمل، وإيمانٍ وعقلٍ، ودينٍ وبيانٍ وعبادةٍ، وأنهم أولَى بالبيانِ لكل مُشْكِلٍ، هذا لا يدفعه إلا من كَابَرَ المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، وأضلَّهُ الله على علم... وما أحسن ما قال الشافعي رَحِمه الله: هم فَوْقَنَا في كل علمٍ وعقلٍ ودينٍ وفضلٍ وكلِ سبب يُنَالُ به علمُ أو يُدرَكُ به هدى، ورأيُهُم لنا خيرٌ مِن رأينَا لأنفُسِنَا»[٢٠].

وقال ابن القيم[٢١]: «وحَقِيقٌ بمَن كانت آراؤهم بهذه المنزلَةِ أن يكونَ رأيُهم لنا خيراً من رأينا لأنفسنا وكيف لا، وهو الرأي الصادر من قلوب ممتلئةٍ نوراً وإيماناً، وحكمةً وعلماً، ومعرِفَةً وفهْماً عن الله ورسوله، ونصيحةً للأمة، وقلوبُهُم على قَلْبِ نبيهم ولا وساطَةَ بينهم وبينَه، وهم ينقلون العلم والإيمان من مِشكاة النبوة غضّاً طرياً لم يشُبْهُ إشكال، ولم يَشُبْهُ خلاف، ولم تُدنِّسْهُ معارضة، فقياس رأي غيرهم بآرائهم من أفسد القياس»[٢٢].

غير أنَّه «لما طال الزمانُ خفيَ على كثيرٍ من الناس ما كان ظاهراً لهم، ودقَّ على كثيرٍ من الناس ما كان جليًّا لهم، فكَثُرَ من المتأخرين مخالفة الكتاب والسُّنَّة ما لم يكن مثل هذا في السَّلف»[٢٣].

٢. مُعاينةُ الصحابة لكثيرٍ من الوقائع ومعايشتُهم لكثيرٍ من الأحداث التي نزل فيها القرآن:

إنَّ صحةَ الفهمِ للنصوص مرتبطٌ بفهمها على ضوء الواقع الذي نَزَلَتْ فيه، والأحداثِ التي واكَبَتْهَا، والملابَسَاتِ التي قَارَنَتْ نزولها، إذ فهْمُ هذه الأحوال من شأنه أن يعطيَ القارئ التصورات الكاملة التي احتفَّتْ بالنَّصِ والتي كثيراً ما يكون لها أثرُ كبيرُ في فهمه، وكثيراً ما يكون الخطأ في فهم النص راجعاً إلى عدم إحاطةِ المفسِّر ودرايته بهذه الأحوال والملابساتِ «فكثيراً ما يقع الباحث عن معنى نصٍ ما، في الخطأ؛ لأنَّهُ فَهِمَ النَّصَ وهو يضع في اعتباره واقِعَ المجتمع الذي يعيش فيه هو والبيئة المحيطة به، لا واقعَ البيئةِ والمجتمع الذي نزل النَّصُ لمعالجَتِهِ بالتعليم والتَّوجيهِ والتربيةِ»[٢٤].

ولاشك أن الصحابة كانوا أعلَمَ الناس بالأحوال والأحداث التي واكَبَتْ تنزيلَ القرآن؛ لكون القرآن نزل في البيئة التي يحْيَوْنَ فيها، والمجتمع الذي يعيشون فيه، ولبالغ اهتمامهم بمعرفة كلِّ ما له تعلقٌ بكتاب الله تعالى؛ فعرفوا الآيات وفيمن نزلت، ومتى نزلت؟ ولماذا نزلت؟ وأين نزلت؟، وكان كلُّ ذلك عن مشاهدةٍ منهم ومعاينةٍ، وليس مَن رأى كَمَنْ سَمِعَ، وليس الخبرُ كالمعاينة.

وقد جعل العلماء من أسباب تقديم تفسيرهم على مَن بعدَهُم: مباشرَتُهم لوقائع وأحداث التنزيل، فقد ذكر الشاطبي من أسباب تقديم تفسيرِهم على مَن بعدهم «مباشرتُهم للوقائع والنوازل وتنزيل الوحي بالكتاب والسُّنَّة، فهم أَقْعَدُ في فهم القرائن الحالية، وأعرف بأسباب التنزيل ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب...

فقد شاهدوا من أسباب التكاليف وقرائن أحوالها ما لم يشاهده مَن بعدهم، ونقْلُ قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمتَعَذِّرِ، فلا بُدَّ من القول بأنَّ فهمَهُم في الشريعة أَتَمُّ وأحرى بالتقديمِ»[٢٥].

ويدخل فيما تقدَّمَ عِلْمُهُم بأحوال العرب وعاداتهم في الجاهلية، وإن لم يكن ثمَّ سببُ نزولٍ فإنَّه أمرٌ لازمٌ لكلِ مَن أراد تفسير القرآن[٢٦]، فهناك آياتٌ لا يُمْكِنُ فهمُهَا على وجهِهَا الصحيح بدون معرفة عادات العرب وأحوالهم:

كقولـــه تعـــالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ﴾[٢٧] [البقرة: ١٥٨] وكقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰۗ﴾[٢٨] [البقرة: ١٨٩].

وقد نقل هذا العلم عنهم التابعون ونقله عنهم تابعوهم، ولذا كان لكلامهم في التفسير من المنزلة والتقدمة ما لم يكن لمن بعدهم.

٣. معرِفَتُهم بلغة العرب وسلامَةُ ألسنَتِهِم مِن العُجمَةِ:

لقد نزل القرآن بلغة العرب، جارياً على معهودهم في الخطاب، وعادتهم في الكلام، ولذا فإنَّ فهمه يكون جارياً على مقتضى لغة العرب ومعهودها، ولمَّا كان القوم الذين نزل فيهم القرآن– وكذا مَن بعدهم ممن لم تُلَوِّثْهُ العُجْمَةُ– هم أهل اللغة وفرسان ميادينها، كانوا أقدر الناس على فهم القرآن وتفَهُّم معانيه، فالعربية طبيعتهم وسليقتهم والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرهم وعقولهم، يدركون تلك المعاني، من غير مُوقِفٍ ولا مُعَلِّمٍ «فإنهم عَرَبٌ فصحاء لم تتغير ألسنتهم، ولم تنزل عن رُتبَتِها العليا فصاحَتُهُم فهم أعرَفُ في فهم الكتاب والسُّنَّة مِن غيرهم، فإذا جاء عنهم قولٌ أو عملٌ واقِعٌ موقعَ البيان صحَّ اعتمادُه مِن هذه الجِهَةِ»[٢٩].

فالسَّلف الصالح هم أفصحُ الناس لِساناً، وأقومُهُم كلاماً، وأسدُّهُم بياناً، وهم بِلُغَتِهِم أبصر، وبمعانيها أخبر، يُحتَجُّ بكلامهم ولُغَتِهِم، ويُستَشهَدُ بمنظومِهِم ومَنثورِهم، ليس ذلك لَمن بعدهم، فلا يُتَصَوَّرُ بحالٍ أن يأتي أحدُ بعدهم يكون أعلمَ بالقرآن مِن هذه الجهة، أو أفهَمَ لمعانيه منهم، بل لهم في ذلك النصيبُ الأكبرُ والحظُّ الأوْفَرُ.

وإذا تَأمَّلْتَ تفاسير السَّلَفِ وجدتَهَا جارِيَةً على وفق لغة العرب وقواعدها، قال الإمام الشاطبي: «وما نُقِلَ مِن فَهمِ السَّلف الصالح في القرآن، فإنهَّ كله جارٍ على ما تقضي به العربية، وما تدل عليه الأدلة الشرعية»(٣٠).

٤ . خُلُو عصرهم من الاختلافات العقدية والتعصبات المذهبية واتباع الهوى:

لقد كانت القرون المشهود لها بالخيرية قرونَ خيرٍ وبركةٍ، فلم يَشُبْهَا ما شابَ العصورَ المتأخرة عنها من اختلافٍ في المعتقدات، أو تعصباتٍ لمذاهبَ معينةٍ، فإنَّ الاختلاف والتفرُّقَ منشؤه كثرة الجهل وسوءُ القصد، واتباع الهوى، وقد خلا عصر السَّلف من ذلك في الجملة فكانوا «أبرَّ قلوباً، وأعمَقَ عِلماً، وأقلَّ تكَلُّفاً، لِمَا خصَّهُمُ الله تعالى به من توقُّدِ الأذهان، وفصاحة اللسان وسَعَةِ العلم، وسهولة الأخذ، وحسن الإدراك وسرعته، وقلة المعارض أو عدمه، وحسن القصد، وتقوى الرب تعالى، فالعربية طبيعتهم وسليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فِطَرِهم وعقولهم، ولا حاجة بهم إلى النظر في الإسناد وأحوال الرواة، وعلل الحديث والجرح والتعديل، ولا إلى النظر في قواعد الأصول وأوضاع الأصوليين، بل قد غَنَوا عن ذلك كله، فليس في حقهم إلا أمران: أحدهما قال الله تعالى كذا، وقال رسوله كذا والثاني: معناه كذا وكذا، وهم اسعد الناس بهاتين المقدمتين، وأحظى الأمة بهما»(٣١) وهذا لا يعني ثبوت هذا لكل فرد من أفراد هذا العصر وإنما هو ثابت لمجموعهم.

٥ . قلة الخطأ وندرته في تفسيرهم:

المراد بالخطأ ما وقع من اجتهاداتٍ فردية من الواحد من السَّلف، وثبت غلَطُه وخطؤه فيها، فيخرج بهذا ما أجمعوا عليه؛ إذ لا يُتَصوَّرُ أن يجتمعوا على خطأٍ أبداً، كما أنَّ إجماعهم لا تجوز مخالفته.

إذا تقرر هذا؛ فإنَّ الباحث في تفسير السَّلف يلحَظُ بوضوحٍ أن تفاسيرهم ينذُر فيها الخطأ، بحيث لا تكاد تظفر للواحد منهم في تفسيره للقرآن كله بما يُتَنَكَرُ عليه إلا في مواضع قليلة(٣٢)، لا تُمَثِّلُ شيئاً إذا قورِنَتْ بالمواضع التي أصاب فيها.

والسَّبَبُ في ندرة خطئهم راجعٌ إلى اكتمال أدوات الاجتهاد في تفسير القرآن لديهم من قُربِهِم مِن عصر النُّبُوة، ومُعايَشَتِهِم لوقائع التنزيل، وعظِيم عِلْمِهِم بلغة العرب، وغير ذلك فمَن حصَلَتْ له هذه الأدواتُ، وكان مُتَمَكِّناً فيها كان في مأمنٍ من الخطأ والغلَطِ، وخيرُ من

حَصَلَتْ له أدواتُ الاجتهاد في التفسير وكان مُتَمَكِّناً فيها غايةَ التَّمَكُنِ سَلَفُ الأمة؛ لذلك نَدَرَ خطؤهم وقلَّ غَلَطُهُم.

ومَن تأمَّل في تفاسيرهِم وجَدَ أنَّ ما يقع فيها من خطأ ليس مصدره الجهل أو الهوى، فما يُسْتَنْكَرُ على الواحد منهم إنما هو اجتهادٌ أخطأ صاحبه فيه فهو مأجورٌ عليه، وخطؤه خارجٌ عن حدِّ الرأي المذمومِ المبْنِّي على الهوى أو الجهلِ الذي ينالُ الإثمَ صاحِبُهُ.

وقد تبيِّنَ لي أنَّ كثيراً من الأقوال التي ظهر خطؤها في التفسير وهي منسوبة إلى السَّلف؛ إمَّا أن تكون غير ثابتةٍ عنهم؛ وإمَّا أنْ يكون الخطأ في فَهمِ كلامهم، وإمَّا مِن حمْلِ كلامهم في سياق على سياق آخر.

ولذا يَجدُرُ التنبيهُ هنا إلى أنَّ لابدّ للباحث قبل الحكم بتخطئة مفسِّرٍ من السَّلف أن يَسلكَ الخطوات التالية:

١. أن يحاولَ تفهُّمَ القول جيداً قبل الحكم بخطئه، والتماسَ مخرجٍ صحيح له ما أمكن ذلك.
٢. أن يتأكَّدَ مِن ثبوتِ ذلك القول عنه فإذا لم يثبت ذلك القول عنه لم يُمكِنْ تخطِئَتُهُ.
٣. أن يُحاوِلَ التَّحَقُّقَ مِن كونِهِ لم يرجع عن قوله.
٤. أن لا يَفهَمَ قولَه بناءً على مصطلحات المتأخرين.
٥. أنْ يتأكَّدَ من كون قوله وارداً في تفسيرِ الآية موطن الإشكال، وأنَّه لم يكن يقصِدُ بهذا تفسير آيةٍ مشابِهَةٍ لها في موضعٍ آخَر.

ففي قوله تعالى: ﴿ قُل لَّوْ أَنَّ عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ﴾[الأنعام: ٥٨] نُسِبَ إلى ابن جُرَيْج[٣٣] أنه قال: ﴿لَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ﴾ يعني لَذُبحَ الموتُ[٣٤].

وقد تعقَّب ذلك ابنُ عطية بقوله: «وهذا قول ضعيفُ جداً؛ لأنَّ قائِلَهُ سمِعَ هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ إِذْ قُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾[مريم: ٣٩] وذَبْحُ الموت هنا لائق، فَنَقَلَهُ إلى هذا الموضع دون شَبَه، وأسنَدَ الطبري[٣٥] هذا القولَ إلى ابن جُرَيْج غيرَ مُقيَّدٍ بهذه السورة، والظنُّ بابن جُرَيْج أنه إنما فسَّر الذي في يوم الحسرة»[٣٦].

وما أجمل ما قاله الهادي بن إبراهيم بن الوزير[٣٧] في هذا المعنى حيث قال: «فإن مِنْ حَقِّ الناقض لكلام غيره أن يفهمهُ أولاً، ويَعرِفَ ما قَصَدَ به ثانياً، ويتحقَّقَ معنى مقالته، ويتبيِّن فحوى عبارته، فأما لو جَمَع بين عدم الفهم لقصده، والمؤاخذة له بظاهر قوله: كان كمَن رمى فأشْوَى[٣٨]، وخَبط خبْط عَشْوا[٣٩]، ثم إنْ نَسَبَ إليه قولاً لم يعْرِفْهُ، وحمَّلَهُ ذنباً لم

يَقتَرِفُهُ؛ كان ذلك زيادة في الإقْصَا، وخلافاً لما به الله تعالى وصَّى، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾ [الأنعام: ١٥٢] وقَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾[الأعراف: ٢٩] وقَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[المائدة: ٨] إلى أمثالها من الآيات... فأما مجرد البُهت الصُّراحِ؛ فلا يليق بذوي الصلاح»(٤٠).

٦. تفسير السَّلف له من الحجية والقبول ما ليس لغيره:

«إذا كان السَّلف الصالح اقربَ عصراً من النبوة، وأعمقَ صلة بكلام الله ورسوله ﷺ وأنقى فِطرةً، وأزكى فهماً، وأصحَّ لساناً، كان فهمهم للنصوص الشرعية حجةً على مَن بعدهم»(٤١).

ويلزمُ من ذلك أن يُحاكَمَ كلُّ فهمٍ في الشريعة إلى فهمِهِم، ويُوزنَ كل تفسيرٍ بتفسيرهِم، فما كان موافِقاً لأفهامِهِم فهو مقبولٌ، وما كان مُناقِضاً مبطلاً لها فهو مرذُولٌ، ولهذا كان العلماء لا يَستجِيزونَ القولَ بخلاف قولهم في تفسير كتاب الله.

يقول الطبري مُبَيِّناً علةَ عدمِ قبولِهِ لقولٍ من الأقوال: «ولولا أنَّ أقوالَ أهل التأويل مَضَتْ بما ذَكَرْتُ عنهم من التأويل، وأنَّا لا نَسْتَجيزُ خِلافَهُم فيما جاء عنهم؛ لكان وجهاً يحتمله التأويلُ»(٤٢).

ويقولُ في معرض رَدِّهِ لقولٍ خارج عن أقوال السَّلف «وهذا قولٌ لا نعلمُ له قائلاً مِن مُتقدِّمِي العلم قاله وإنْ كان له وجهٌ، فإذا كان ذلك كذلك، وكان غيرَ جائزٍ عندنا أن يُتَعدَّى ما أجمعت عليه الحجة، فما صَحَّ من الأقوال في ذلك إلا أحد الأقوال التي ذَكرْنَاها عن أهل العلم»(٤٣).

ويقول القرطبي(٤٤) في رَدِّهِ على مَن فَهِمَ من قوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣] إباحةَ الزواج بتسعٍ:

«اعلم أن هذا العدد مثنى وثلاث ورباع لا يدل على إباحة تسع كما قاله من بَعُدَ فهمُه للكتاب والسُّنَّة، وأعرض عما كان عليه سلف هذه الأمة، وهذا كله جهل باللسان، والسُّنَّة، ومخالفة لإجماع الأمة؛ إذ لم يُسْمَع عن أحدٍ من الصحابة ولا التابعين...»(٤٥).

ويقول الشاطبي في معرض رَدِّهِ لبعض التفاسير الخاطئة «والدليلُ على ذلك أنه لم يُنْقَل عن السَّلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسيرٌ للقرآن يُماثِلُهُ أو يُقارِبُهُ، ولو كان

عندهم معروفاً لنُقِلَ؛ لأنهم كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن وباطِنِه باتفاق الأئمة، ولا يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها، ولا هم أعرف بالشريعة منهم»(٤٦).

وقال ابن رجب(٤٧): «فأفضلُ العلوم في تفسير القرآن، ومعاني الحديث، والكلام في الحلال والحرام، ما كان مأثوراً عن الصحابة والتابعين وتابعيهم... فضبْطُ ما رُوِيَ عنهم في ذلك أفضل العلوم مع تفَهُّمِه وتعَقُّلِه، والتفقُّهِ فيه، وما حدث بعدهم من التوسع لا خير في كثيرٍ منه؛ إلا أن يكون شرحاً لكلامٍ يتعلق بكلامهم، وأما ما كان مُخالفاً لكلامهم فأكثره باطل، أو لا منفعة فيه، وفي كلامهم في ذلك كفايةٌ وزيادةٌ، فلا يوجد في كلام مَن بعدهم مِن حَقٍّ إلا وهو في كلامهم موجود بأوجز لفظٍ، وأخصرِ عبارةٍ، ولا يوجد في كلام مِن بعدهم مِن باطلٍ إلا وفي كلامهم ما يُبيِّنُ بطلانه لمن فَهمه وتأمَّله، ويوجدُ في كلامهم من المعاني البديعة، والمآخذ الدقيقة ما لا يهتدي إليه مَن بعدهم ولا يُلمّ به»(٤٨).

ولقد كان عَدَمُ ورودِ القولِ عن السَّلف يجعل العالِمَ مُتَحَرِّجاً من القول به، فعند قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴾(٥٥) [البقرة] يقول أبو حيان: «ولو ذَهَبَ ذاهِبٌ إلى أنَّ المعنى ﴿وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ إجابة السؤال في حصول الرؤية لهم، لكان وجهاً... لكنَّ هذا الوجهَ ليس بمنقولٍ، فلا أجْسُرُ على القول به، وإنْ كان اللفظُ يحتَمِلُهُ»(٤٩).

بل لقد عدَّ العلماء من علامات شذوذ القول وخطئه مخالفتُه لأقوال السَّلف، يقول الطبري في معرض ردِّهِ لقولٍ من الأقوال: «وذلك تأويلٌ يكفي من الشهادة على خطئِهِ خلافُهُ قولَ جميع أهل العلم مِن الصحابة والتابعين»(٥٠).

وينبغي التنَبُّهُ إلى أنَّ كلَّ طبقةٍ من طبقات السَّلفِ يكون لتفسيرها من الحجية والقبول ما ليس لغيرها فليسَتْ على درجةٍ سواء؛ أعني أنَّ أقوال الصحابة لا تعدلها في الحُجِيَّةِ أقوال التابعين، وكذا أقوالُ التابعين لا تعدلها في القَبُولِ والتَّقْدِمَةِ أقوال أتباع التابعين(٥١) ومن هنا سأتكلم باختصار على حجية أقوال الصحابة ثم أقوال التابعين ثم أقوال أتباع التابعين.

حكم تفسير الصحابة:

تفسير الصحابة دائرُ بين كونه منقولاً، أو صادراً عن اجتهادٍ منهم.

فالأول: وهو ما كان عِمادُه ومرجِعُه النقلُ، كأن يكون بياناً لسببِ نزولٍ أو حكايةَ واقعَةٍ حدثت في عهد النبي ﷺ أو أمراً غيبيّاً، أو قولاً لا يُقال مِثلُهُ بالرأي، فإنَّهُ له حكم الرفع.

قال الحاكم[٥٢]: «فإنَّ الصحابيَّ الذي شهِدَ الوحي والتنزيلَ فأخبرَ عن آيةٍ من القرآن أنها نزلت في كذا وكذا، فإنَّه حديثٌ مسنَدٌ»[٥٣].

وقال ابن حجر: «والحقُّ أنَّ ضابطَ ما يُفسِّرهُ الصحابي ﷺ إن كان مما لا مجالَ للاجتهاد فيه ولا منقولاً عن لسان العربِ فحكمه الرفعُ وإلا فلا، كالإخبار عن الأمور الماضية من بدء الخلق وقصص الأنبياء، وعن الأمور الآتية، كالملاحم والفتن والبعث وصفة الجنة والنار، والإخبار عن عملٍ يحصل به ثواب مخصوصٌ أو عقابٌ مخصوصٌ، فهذه الأشياء لا مجالَ للاجتهاد فيها فيُحكَمُ لها بالرفع... إلا أنه يُستثْنَى من ذلك ما كان المفسِّر له من الصحابة ممن عُرِفَ بالنظر في الإسرائيليات... مثل هذا لا يكون حكم ما يُخبِرُ به من الأمور التي قدمنا ذكرها الرفع، لقوة الاحتمالِ، والله أعلم»[٥٤].

فإن كانَ تفسيرُ الصحابِيِّ منقولاً عن بني إسرائيل، فحكُمه حكُم الإسرائيليات: ما وافق الشرع يُقبَلُ، وما خَالَفَهُ يُرَدُّ، وما لم يوافِقْهُ ولم يُخالِفْهُ يُتوقَّفُ فيه وإن كانت تجوزُ حكايته.

وأما الثاني: وهو ما كان صادراً عن اجتهاد منهم:

فإن كان بياناً لمعاني الألفاظ بحسب لغة العرب فلا شكَّ في قَبولِه وتَقْدِمَتِهِ.

قال الزركشي: «يُنْظَر في تفسيرِ الصحابي: فإنْ فسَّرَهُ من حيثُ اللغة: فهم أهلُ اللسان فلا شك في اعتمادهم»[٥٥].

وإن اختلفوا لم يكن قول بعضهم حجة على بعض، لكن مجموع الأُقوال الواردة عنهم في ذلك حجة، إذ الحقُّ لا يخرج عن أقوالهم، ولا يخلو من الصواب عصرهم[٥٦].

ومما يحسن التنبيه إليه أن هذه التقسيمات التي ذكرها العلماء أُريدَ بها أنَّ تفسير الصحابة ليس على درجةٍ واحدةٍ من القوةِ والحجية، بل هو متفاوت في القوة والتَّقْدِمَةِ، فما

ثبت له حكم الرفع أقوى حجة مما لم يثبت له ذلك، إذ لا يُقارَنُ بالمرفوع غيرُه، وأيّاً ما كان فلا يُشَكُّ في كون تفسيرهم أولى بالقبول فلا يُعدلُ عنه إلى غيره ما وجد إلى ذلك سبيل.

حكم تفسير التابعين:

لا يَصِحُّ إطلاقُ القول بحُجيَّةِ تفسير التابعين أو عدم حُجِّيتِهِ بل لا بدّ من تفصيلٍ يُبيَّنُ فيه متى تكون أقوالهم حجة ومتى لا تكون كذلك، فيُقالُ: لتفسير التابعين أحوال:

١. أن يكون تفسيرهُم مُجمَعاً عليه فيما بينهم فلا شك في كونه حجة.

٢. أن يكون التفسير الصادر عنهم مما لا يُقال مثله بالرأي ولذلك حالان:

أ. أن يكون حكايةً لسببِ نزولٍ أو لأمرٍ غيبي غير مأخوذ عن بني إسرائيل، فهذا من قبيل المرسل، وللعلماء فيه قولان بناء على قولهم في المرسل:

فمَن جَعَلَ المرسَلَ حجةً مطلقاً أو بشروطٍ مُعَيَّنَةٍ جعل كل ما تحقَّقَتْ فيه هذه الشروط من تفسير التابعي حجة.

ومَن جعل المرسل ضعيفاً بإطلاق لم يكن هذا النوع من تفسير التابعي حجة عنده(٥٧).

ب. أن يكون مما أَخذَهُ التابعي عن بني إسرائيل، فحُكْمُهُ حُكْمُ الإسرائيليات: وما وافق الشرع يُقبَل، وما خالفه يُرَدُّ، وما لم يوافِقْهُ ولم يخالِفْهُ يُتَوقَّفُ فيه وإن كانت تجوز حكايته.

٣. أن يكون مرجع تفسيرهم لغة العرب، فقولهم أولى بالتَّقدِمَةِ من غيرهم، لعظيم معرفتِهم باللغة وتراكيبها، وكونِهم في عصر الاحتجاج اللغوي.

٤. أن يختلف التابعون فلا يكون قولُ بعضهم حجةً على بعض؛ وإنما يُرَجَّحُ بين أقوالهم(٥٨).

حكم تفسير أتباع التابعين:

لقد كان جُلُّ اهتمام أتباع التابعين منصرفاً إلى رواية تفسير التابعين، ولذلك قَلَّ الاجتهاد فيهم مقارنةً بطبقة الصحابة وطبقة التابعين، واجتهادهم لا يخلو؛ إما أن يكون مُجمَعاً عليه أو مُختَلَفاً فيه:

فإن كان مُجمَعاً عليه كان حُجَّةً، وإن اختلفوا تخيَّرَ الباحِثُ من أقوالهم ورجَّحَ بينها.

١. الحق لا يخرج عن أقوالهم:

من أهم الخصائص التي أمتاز بها تفسير السَّلف، أنَّ الحق لا يَخرُجُ عن أقوالهم، فطالِبُ الحق لا بُدَّ له مِن معرفة خلافهم، وهذه نتيجةٌ لازِمة لكون تفسيرهم حجة على مَن بعدهم، وبينها وبينَ ما قبلَها ارتباطُ وثيقُ، فإذا اختلف الصحابة والتابعون وأتباعهم على قولين أو أكثر، فلا يسوغُ لأحدٍ أن يأتي بقولٍ زائدٍ مناقضٍ لهذه الأقوال أو مُبطِلٍ لها «ووجه ذلك: أنَّ تجويز القول الزائد مع إمكان ترجيحه يؤدي إلى أنَّ الأمةَ بمجموعها أخطأت في معنى الآية، ولم تعرف الصواب فيها، وهذا ممتنع؛ لأن فيه نِسبةَ الأمة إلى الغفلة عن الحق وتضييعه، كما أنَّ فيه أيضاً: القول بِخُلُوِّ عصرهم عن قائمٍ لله بحجته»(٥٩).

ولذا صار ضروريّاً على طالب العلم أن يعرفَ مواطن إجماعهم ومواضع اختلافهم «فإنهم أفضل ممن بعدهم، ومعرفةُ إجماعهم ونزاعهِم في العلم والدين خيرُ وأنفعُ من معرفة ما يُذكَرُ من إجماع غيرهم ونزاعهم، وذلك أنَّ إجماعَهم لا يكون إلا معصوماً، وإذا تنازعوا فالحق لا يخرج عنهم، فيمكن طلب الحق في بعض أقاويلهم، ولا يُحكَم بخطأ قولٍ من أقوالهم حتى يُعرفَ دلالة الكتاب والسُّنَّة وعلى خلافه»(٦٠).

المبحث الثاني
أساليبُ التفسيرِ عند السَّلَف

المقصود بأساليب التفسير:

هي الطرق والمسالك التي يسلكُها المفسِّر في تفسيره للجُمَلِ والألفاظ القرآنية.

وهذه الأساليب لا تخرج عن واحدٍ من ثلاثة:

الأول: التفسير اللفظي.

الثاني: التفسير على المعنى.

الثالث: التفسير بالقياس.

قال ابن القيم: «وتفسيرُ الناس يدور على ثلاثةِ أصولٍ: تفسيرٌ على اللفظ، وهو الذي ينحو إليه المتأخرون، وتفسيرٌ على المعنى، وهو الذي يذكرهُ السَّلَفُ، وتفسير على الإشارة والقياس وهو الذي ينحو إليه كثيرٌ من الصوفية وغيرهم»(٦١).

أهميَّةُ معرفةِ أساليب السَّلَفِ في التفسير:

من الضروريِّ أن يتعرف كلُّ ناظرٍ في تفسير السَّلَفِ على الأساليب والطرق التي انتهجها سلفنا الصالح في تفسيرهم لكتاب الله، حتى يستطيعَ فهمَ أقوالهم، ويُحسنَ التعامُلَ معها، إذ بدون معرفةِ أساليبهم والبصَرِ بطرُقِهم في التفسير يَقَعُ الباحِثُ في مزالق كثيرة، ويتوهَّمُ توهُّماتٍ لا واقع لها ولا أثر، إذ تُعَدُّ هذه الأساليب بمثابة الأصول التي يدور عليها تفسيرهم، والقواعد التي تُؤسَّسُ عليها أقوالهم، فمَن رامَ فهم أقوالِهم لزِمَهُ معرفة أصولهم، إذ مَن ترك الأصول حُرِمَ الوصول.

إن النَّاظِرَ إلى أقوال السَّلف في التفسير دون معرفته بالتفسير بالمعنى وما يندرجُ تحتَهُ من تفسيرٍ باللازم أو بالمثال، ودون معرفَتِهِ بالتفسير على القياس سيحكُمُ على أقوالهم بالتعارض والتناقض، وينصِبُ خلافاً بين أقوالهم، وحقيقة الأمر أن لا خلاف بينهم، ويُسقِطُ أقوالاً كثيرة لتصوُّرِهِ فسادها وهو لم يَفهَم مغزى قائليها، كما سيحكُمُ بتخطئة مفسرين كُثُرٍ على غير أُسُسٍ علمية.

وإنما نجم الخطأ من عدم معرفته بهذه الأصول وغفلتِهِ عنها، فلو فَهِمَهَا لرأى أكثرَ أقوالهم متفقةً مُنسَجِمَةً، إذ كان في تَنَوِّعِها وتعدُّدِها إثراء لمعنى الآية وزيادة بيان لها. وهذا هو الإشكال الذي جعل بعض المتأخرين عن عصر السَّلف يتوهم كثرة الاختلاف بين تفسيراتهم وأقوالهم.

وقد نبَّه إلى هذا ابن عطية فقال في قوله تعالى: ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ ﴾ [آل عمران: ١٢٠]: «الحسنة والسيئة في هذه الآية لفظٌ عام في كل ما يَحسنُ ويَسوءُ، وما ذَكَرَ المفسِّرون من الخصب والجدب واجتماع المؤمنين ودخول الفرقة بينهم وغير ذلك من الأقوال فإنما هي أمثلة وليس ذلك باختلافٍ»(٦٢).

وقال أيضاً في قوله تعالى: ﴿ وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ ﴿١٩﴾ ﴾ [الذاريات]: «واختلف الناس في معنى ﴿وَٱلْمَحْرُومِ﴾ اختلافاً هو عندي تخليطٌ من المتأخرين، إذ المعنى واحِدٌ، وإنما عبَّرَ السَّلف في ذلك بعبارات على جهة المثالات، فجَعَلَها المتأخرون أقوالاً»(٦٣) وذكر الشاطبي الخلافَ الذي لا يُعتَدُّ به، ثم جعل من أسباب توهُّمِ الخلاف فيه: الغفلة عن مثل هذه الأساليب فقال: «أن يُذْكَرَ في التفسير عن النبي ﷺ في ذلك شيء، أو عن أحدٍ من

أصحابه، أو غيرهم، ويكونُ ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ، ثم يذكُرُ غير ذلك القائل أشياء أُخَر مما يشمله اللفظ أيضاً، فينُصُّهُمَا المفسِّرون على نَصِّهِمَا، فيُظَنُّ أنَّه خلافٌ، كما نقلوا في المنِّ أنه: خبزٌ رِقَاقٌ، وقيل: زنجبيل، وقيل: شراب مزجوه بالماء، فهذا كله يشمله اللفظ لأن الله مَنَّ به عليهم، ولذلك جاء في الحديث «الكمَأةُ مِن المَنِّ الذي أنزل الله على بني إسرائيل»(٦٤) فيكونُ المنُّ جُملَةَ نِعَمٍ ذَكَرَ الناس منها آحاداً»(٦٥).

وقال ابن القيم: «وهكذا غالِبُ المفسِّرين يذكرون لازمَ المعنى المقصودِ تارةً، وفرداً من أفراده تارةً، ومثالاً مِن أمثلته، فيحكيها الجَمَّاعُون للغَثِّ والسمين أقوالاً مختلفة، ولا اختلاف بينها»(٦٦).

إنَّ الواجبَ على كل مَن أرادَ النظرَ في تفسير السَّلفِ أن يفهم هذه الأصولَ جيداً، فَفَهْمُهَا طريقٌ لتوسيع أُفق الباحث ومداركه في رحلته مع كتاب الله، كما أنَّه طريقٌ لإزالة التعارض والاضطراب الناشئ مِن عَدَمِ المعرفة بهذه الأصول أو الغفلة عنها.

فقد يَرِدُ عن المفسِّر الواحدِ أقوالٌ في الموضعِ الواحد، ولا تَعَارُضَ، وإنما فسَّر مرَّةً بعموم اللفظ، ومرَّةً بلازمِه، ومرَّةً بمثالٍ له.

«فكثيراً ما يأتي في التفاسير تفسير المراد من الكلمة أو الجملة القرآنية بعدَّةِ وجوه، ولدى التمحيص والتحليل والتأمل، يظهر أنَّ هذه الوجوه هي من قبيل التطبيقات الجزئية، أو المعاني الجزئية لدلالة الكلمة أو الجملة القرآنية ذات المعنى الكلّي العام الذي يشملها جميعاً، فهي تصلح لأن تدُلَّ عليها جميعاً دون تخصيصٍ بواحد منها أو أكثر، وما جاء عن الصحابة أو التابعين إنما هو تفسير للنص القرآني ببعض ما يدُلُّ عليه مِن جُزئياتٍ أو أفرادٍ، وقد يحدث هذا بين أقوال المفسِّرين كذلك»(٦٧) فإذا عرف الباحث هذه الأصول استطاع توجيه أقوال السَّلف والجمع بينها، وزال عنده التعارض والاضطراب الناشئ من عدم معرفة هذه الأصول أو الغفلة عنها. وهاك تفصيل الكلام حول هذه الأساليب:

الأسلوب الأول– التفسير اللفظي:

وهو أن يُفَسِّرَ المفسِّر اللفظة بالمعنى المرادِ منها في لغة العرب.

وهذا هو الأصل في بيان معاني الكلمات، أن ينظرَ المفسِّر إلى معنى اللفظةِ في كلام العرب، إذ تحصيل معاني الألفاظ هو السبيل إلى إدراك المعاني، وقد انْتَهجَتْ معاجم اللغة وكتب غريب القرآن هذا الأسلوب.

يقول أبو حيان في مقدمة كتابه تُحفةُ الأريب: «وأقتصِرُ في ذلك على شرح الكلمة الواقعة في القرآن من غير تعرُّضٍ لسائر تصاريفها التي لم تقع فيه، واعتمدتُ في ذلك على كتب أئمة اللغة... دون ما يوجد في كتب المفسِّرين؛ إذ المفسِّرون يَفهَمُونَ من اللفظ معنى فيعبِّرُون عنه بلفظٍ آخَر، تارة يكون مُطابقاً لما في اللغة، وتارةً يكون مُخَالِفاً»[٦٨].

وقال السمين الحلبي[٦٩]: «فلما رأيتُ بعضَ المفسِّرين قد يُفَسِّرُ اللفظة بما جُعِلَتْ كناية عنه أو بغايتها وقصارى أمرها، استخرتُ الله القويَّ في أن أَحذُوَ حَذْوَ القومِ- يقصد المؤلفين قبله في الغريب- فأذكرُ المادة مفسِّراً معناها»[٧٠].

والناظر في تفاسير السَّلف يرى وجود هذا النوع بكثرة في تفاسير السَّلف[٧١]، وإن كان التفسير على المعنى أكثر شيوعاً منه كما سيأتي بيان ذلك.

والفرق بين التفسير اللفظي والتفسير المعنوي: أنَّ الأول تكون عناية المفسِّر فيه منصبة على بيان معنى اللفظة في لغة العرب، وأما الثاني فالعنايةُ فيه منصبة على المعنى المفهوم منها في السياق المستعملة فيه.

وقد قَرَّرَ الشاطبي هذا بقوله: «أن يُذكَرَ أحد الأقوال على تفسير اللغة، ويُذكَرَ الآخَرُ على التفسير المعنوي، وفرْقٌ بين تقريرِ الإعرابِ وتفسيرِ المعنى... لأنَّ النظر اللغوي راجعٌ إلى تقريرِ أصل الوضع، والآخَرُ راجِعٌ إلى تقرير المعنى في الاستعمالِ»[٧٢] وعقَدَ ابنُ جِنِّي[٧٣] باباً في كتابه الخصائص سَمَّاه (باب في التفسير على المعنى دون اللفظ)[٧٤].

فالعلماء يُفرِّقُون «بين أمرين: بين تفسيرِ اللفظ، والمراد مِن اللفظ، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ ۝١﴾ [الضحى]: تقول: الضُّحى ساعة من ساعات النهار، هذا هو التفسير اللفظي، فما المراد من قوله تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ﴾، تقول المراد هنا: قَسَمٌ أراد الله ﷻ به تعظيم هذا المخلوق الذي خَلَقَهُ وهو وقتُ الضُّحى، ولفت الأنظار إليه إذ إنه من الأوقات الشريفة... إلخ، وهذا يسمونه: بيان المراد، فتفسير اللفظ شيءٌ، وبيان المرادِ شيءٌ آخَر؛ فتفسيرُ اللفظ: هو بيانُ معناه من جهة اللغة على العموم، والمُراد مِن اللفظ: هو تبيينُ معناه داخِلَ السياقِ الذي جاء فيه»[٧٥] وهذا الأسلوبُ من التفسيرِ إنما نَحَا إليه كثير من المتأخرين

عن عصر السَّلف لاحتياجهم إلى معرفة مدلولات الألفاظ ومعانيها في لغة العرب، بخلاف السَّلَف الذين كانت العربية سليقتهم ولم يحتاجوا في فهمها إلى تعليم مُعَلِّمٍ.

الأسلوب الثاني- التفسير على المعنى:

وهو أن يذكُرَ المفسِّر المعنى المراد من الآية دون التعرُّضِ إلى معنى الألفاظ في اللغة.

ولابُدَّ لصحَةِ التفسير المعنويِّ أن يكون مُتَضَمِّناً للأصل اللغوي؛ أي: أن يكون بينه وبين التفسير اللفظي ترابُطٌ وتآلُفٌ، فإذا كان التفسير على المعنى مشتملاً في طيَّاتِهِ على الأصل اللغوي لم يكن هناك تعارُضٌ بينه وبين التفسير اللفظي، «ولذا يحسُنُ ذكرُ المعنى اللغوي مع تفسير السَّلف ليزدّادَ الوضوح في التفسير ولتُعرّفَ العلاقة بين التفسير على المعنى والتفسير اللغوي»(٧٦).

قال الشوكاني: «وأشدُدْ يّديْكَ في تفسير كتاب الله على ما تقتَضِيْهِ اللغةُ العربية، فهو قرآن عربيٌّ كما وصفَهُ الله، فإن جاءك التفسيرُ عن رسول الله ﷺ فلا تلتَفِتْ إلى غيره، وكذلك ما جاء عن الصحابة ﷺ، فإنَّهُم من جملة العرب... ولكن إذا كان معنى اللفظ أوسَعَ مما فسَّروه به في لغة العرب فعليك أن تَضُمَّ إلى ما ذكره الصحابيُّ ما تقتضيه لغة العرب وأسرارها، فخذ هذه كُلِّيَةً تنتفِعُ بها»(٧٧).

وقد نبَّه على التفسير بالمعنى عَدَدٌ من العلماء وصرَّحُوا بوجوده في تفسير السَّلف، ففي قوله تعالى: ﴿ **ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٢٧﴾** ﴾ [البقرة] قال الطبري: «والخاسرون جمعُ خاسِرٍ والخاسِرون: الناقِصُونَ أنفسَهُم حُظوظَهَا بمعصيتِهِم الله مِن رحمتِه كما يَخسَرُ الرَّجُلُ في تجارته... وقد قيل: إن معنى ﴿ **أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ** ﴾: أولئك هم الهالِكُون.

وقد يجوز أنْ يكونَ قائل ذلك أراد ما قلنا من هلاك الذي وصف الله صِفَتَهُ بالصِّفَةِ التي وَصَفَهُ بها في هذه الآيةِ، بحِرمانِ الله إياه ما حَرَمَهُ مِن رحمته، بمعصيته إياهُ وكفرِهِ به. فَحَمَلَ تأويلَ الكلامِ على معناهُ دونَ البيانِ عن تأويل عَينِ الكلمةِ بعينِها فإنَّ أهل التأويل رُبَّما فعلوا ذلك لِعِلَلٍ كثيرة تدعوهم إليه»(٧٨).

وفي قوله تعالى: ﴿ **لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ** ﴾ [آل عمران: ٩٢].

قال ابن عطية: «قال السُّدِّي[٧٩] وعمرو بن ميمون[٨٠]: البِرُّ: الجنة، وهذا تفسيرٌ بالمعنى، وإنما الخاص باللفظة ما يفعله البَرُّ من أفاعيل الخير»[٨١].

وقال ابن القيم في قوله تعالى: ﴿ قَالَ هَٰذَا صِرَٰطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ ﴿٤١﴾ ﴾ [الحجر]: قال الحسن[٨٢]: «معناه صراطٌ إليَّ مستقيم. وهذا يحتَمِلُ أمرين:

الأول: أن يكون أرادَ أنَّه من باب إقامة الأدواتِ بعضها مقامَ بعضٍ، فقامت أداة عليَّ مقام إليّ.

الثاني: أنَّه أرادَ التفسير على المعنى، وهو الأشبهُ بطريقِ السَّلف؛ أي: صراط موصل إليَّ»[٨٣].

ولقد كَثُرَ التفسير بالمعنى في تفسير السَّلف، فكان هو الغالب على تفسيرهم، وهذا راجعٌ إلى أمورٍ:

أولها: أنهم لم يكونوا بحاجَة إلى بيانِ مدلولاتِ الألفاظِ ومعانيها في لغة العرب، فالعربية لُغَتُهم وطبيعَتُهُم، ومدلولات ألفاظها غيرُ خافيةٍ عليهم، ولذلك قَلَّتْ حاجتهم إلى التفسير اللفظيِّ.

ثانيها: أنَّ المقصودَ من الكلام فهمُ المعنى المراد، والتفسيرُ اللفظيُّ لا يَفِي بهذا الغرض دوماً، كما أنَّ المعنى هو المقصودُ أصالةً.

يقول السمين الحلبي: «وإنْ ذَكَرَ أهلُ التفسير اللفظة وفسَّرُوها بغيرِ موضوعِها اللغوي تعرَّضْتُ إليه أيضاً؛ لأنَّه والحالة هذه مَحَطُّ الفائدةِ»[٨٤].

«فاتجاه السَّلف إلى التفسيرِ على المعنى؛ إنما كان؛ لأنَّ بيانَ المراد بالقرآن كان عندَهُم أهم مِن بيانِ لُغَتِهِ التي لم تكن خافية عليهم، ولم يقع عندهم اختلافُ في عرَبِيَّتِهِ وعَرَبيَّةِ ما يفسِّرونَ به»[٨٥].

«وإذا تأمَّلْتَ الكلامَ العربيَّ رأيتَ كثيراً منه وارداً على المعنى لوضوحه، فلو وَرَدَ على قياس اللفظ مع وضوح المعنى لكان عَيّاً، وبهذه القاعدة تزولُ عنك إشكالاتٌ كثيرةٌ، ولا تحتاج إلى تَكَلُّفِ التقديراتِ التي إنما عَدَلَ عنها المتكلم لِمَا في ذِكرِهَا مَن التَّكَلُّفِ»[٨٦].

ثالثها: أنَّ التفسيرَ بالمعنى لابُدَّ أن يكون مُتَضَمِّناً للأصل اللغوي، فالمفَسِّرُ به ضمَّنَ كلامه المعنى اللغوي وأضاف إليه ما يَتِمُّ به مقصود المتكلم، فالتفسيرُ على المعنى جامعٌ

للأمرين- المعنى، والأصل اللغوي- أحدهما مُصَرَّحٌ به وهو المعنى، والآخر ضِمْناً وهو الأصلُ اللغوي.

أنواع التفسير بالمعنى:

لَمَّا كان المعنى هو ما تتصَرفُ إليه عنايةُ مُفَسِّري السَّلف تنوَّعَتْ أساليبُهم في إيضاحه والدلالة عليه، فتَارةً يفسِّرون اللفظ بلازِمِ معناه، وتارةً يُفسِّرونه بجزءِ معناه-لكون هذا الجزء دالاً على بقية المعنى-، وتارةً يزيدون في إيضاحِهِ بذكْرِ مثالٍ أو أكثر من الأمثلة الداخلةِ تحتَهُ.

يقول الزركشي: «فإنَّ بعضَهُم- يعني المفسِّرين- يخبِرُ عن الشيءِ بلازِمِهِ ونظيْرِهِ، والآخَرُ بمقصودِهِ وثَمَرَتِهِ»[٨٧] وعلى ضوء هذا يمكننا القول بأنَّ التفسيرَ على المعنى يتنوَّعُ إلى:

١. التفسيرُ باللازم.
٢. التفسير بجُزءِ المعنى.
٣. التفسيرُ بالمثالِ.

وهاك تعريفها وبيان المراد بها:

أولاً- التفسيرُ باللازم:

هو تفسيرُ الآيةِ بمعنىً ليس مأخوذاً من ظاهر ألفاظِها في الأصل لكنَّهُ لازمٌ للمعنى المرادِ تنبيهاً على دخولِ هذا اللازِمِ في معنى الآيةِ؛ أي: أنَّ المعنى الذي تَدُلُّ عليه ألفاظُ الآية يَستلْزِمُ هذا المعنى ويُشيرُ إليه، فصار عندنا معنيان:

أحدُهُما: مقصودٌ أصالةً، وهو ما دَلَّتْ عليه ألفاظُ الآية.

وثانيهما: مقصودٌ تَبعاً، وهو ما كان وجودُهُ تابعاً لوجودِ المعنى الأول.

ومثال ذلك: قوله تعالى عن إبليس: ﴿ قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ﴾ [الأعراف].

قال ابن عطية: «وقال الحسن: أغويتني: لَعَنْتَنِي، وقيل معناه: خَيَّبْتَنِي، قال القاضي أبو محمد: وهذا كُلُّهُ تفسيرٌ بأشياءٍ لَزِمَت إغواءَهُ»[٨٨].

ومِن ذلك أيضاً ما ورد في معنى كلمة (الحنيف) في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا ﴾ [النحل: ١٢٠] فقد وردَ في معنى الحنيفِ قولانِ:

أ- المقبلُ على الله المعْرِضُ عمَّا سِواهُ.

ب- المائِلُ.

قال ابن القيم: «ومَن فسَّرَهُ بالمائِلِ فَلَمْ يُفَسِّرْهُ بنفس موضوعِ اللفظ، وإنما فَسَّرَهُ بلازِمِ المعنى، فإنَّ الحَنَفَ هو الإقبالُ، ومَن أقبَلَ على شيٍ مالَ عن غيرِهِ... فالحِنيفُ المُقبلُ على الله، ويَلزَمُ هذا المعنى ميلُهُ عمَّا سَواه، فالميْلُ لازِمُ معنى الحنيفِ لا أنَّه موضوعُهُ لُغَةً»[٨٩].

ومنه ما ورد عن عكرمةَ[٩٠] في تفسير النِّسيانِ في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾ [الكهف: ٢٤] قال: (إذا غَضِبتَ) قال ابن كثير: «وهذا تفسيرٌ باللازِمِ»[٩١].

فوائِدُ مُتعَلِقَة بالتفسيرِ باللازِم:

١. التفسيرُ باللازم لا يكونْ مُراداً دونَ المعنى الأصلِيِّ:

المفسِّرُ عند تفسيرِهِ باللازِمِ لا يقصد حصرَ المعنى فيما فسَّرَ به؛ بل يجعَلُ تفسيرَهُ لِلفظَةِ أو الآيةِ باللازِمِ تابِعاً لمعناها الأصليِّ، وليس شرطاً أن يَنُصَّ على المعنى الأصليِّ، إذ يترك النَّصَ عليه لوضوحِهِ، كما أنَّ تفسيرَهُ باللازِمِ مُتضَمِّنٌ للمعنى الأصلي وإن كان غير مُصَرَّحٍ به، وهذه المسألةُ وإنْ كانت واضِحَةً لكن نَبَهت عليها ليتحرى الناظرُ في تفسيرِ السَّلفِ معرفَةَ مقاصدِهِم وأساليبِهِم قبل المسارعةِ بتخطِئَتهم، وادِّعاءِ أنَّ ما فسَّروه لا تَدُلُّ عليه لغة العرب، ولو أَمعنَ النظر لوجَدَ المعنى الذي حَكَمَ بخطئِهِ لازِماً لمعنى الكلمة في لغة العرب، أو لازِماً لمعناها في الآية.

وقد أشار إلى هذا ابن القيم فذكر تفسيراً باللازِمِ ثم بيَّنَ صحتَهُ ثم قال: «السَّلَفُ كثيراً ما يُنبِّهون على لازِم معنى الآية فيَظُنُّ الظانُّ أن ذلك هو المراد منها»[٩٢].

وهذا الظنُّ الذي أشار إليه ابن القيم قد يكون مَدعَاةً لتخطئتهم.

٢. التفسيرُ باللازِمِ توسِيع لِمدْلول الآيةِ وتنبيهٌ على دُخول اللازِمِ في معناهَا:

المفَسِّرُ حالَ تفسيرِهِ للآية بلازِمِ المراد منها يُريدُ بذلك التنبيهَ على أنَّ معنى الآية غيرَ قاصرٍ على مُجرَّدِ المعنى الأصلي بل يشمل غيره، فيَتَّسِعُ مدلول الآية بصنيعه هذا، كما يكون فيه تنبيه على لازِمِ معنى الآية الذي ربما يخفى على البعض دخولُه فيها أو يكون فهمُهُ مُحتاجاً لِدِقَّةِ نَظَرٍ.

ففي قوله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ﴾ [يوسف: ٢٠]. قال ابن عطية: «البَخسُ مصدرٌ وصِفَ به الثمن وهو بمعنى النقْصِ، وهذا أشهر معانيه فكأنه القليلُ الناقِصُ، وهو قولُ الشعبي[٩٣]، وقال قتادة[٩٤]: البخسُ هنا بمعنى الظلمِ، ورجَّحَهُ الزَّجاج[٩٥] من حيث إنَّ الحُرَّ لا يحِلُ بيعه، وقال الضحاك[٩٦]: وهو بمعنى الحرام، وهذا أيضاً لا يحل بيعُه»[٩٧].

ولو تأمَّلْتَ في هذا المثالِ لوجدتَ أنَّ تفسيرَ البخسِ بالظلم أو الحرام تفسيرٌ باللازم، فإذا أضفتَ هذين اللازمين إلى المعنى كان المعنى: وباعوه بثمنٍ قليلٍ فكانوا ظالمين له إذ كان حُرَّاً، وكان ما قبضوه حراماً إذ الحُرُّ لا يُبَاعُ، ثم إذا نظرتَ في هذين اللازمينِ لوجدتَ استنباطهما يحتاج إلى دقِّةِ فَهمٍ وبُعدِ نَظَرٍ.

٣. قد يكونُ في الكلامِ حذفٌ فيُفَسِّرُ المُفسِّرُ باللازمِ للتنبيهِ على المحذوفِ:

المفسِّر عند نظره في الآية قد يرى في الكلام محذوفاً يدل عليه سياق الكلام، وهذا المحذوف لازمٌ من لوازمِ المعنى الأصلي المذكورِ، فيفسِّرُ الآية باللازم ليُنبِّهَ على هذا المحذوف ويلفت النظر إليه.

ففي قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً﴾ [يوسف: ٣١] فسَّرَ مجاهِدٌ[٩٨] وعكرمة (المُتَّكأ) بالطعام.

قال الطبري: بعد بيانه لأنَّ الْمُتَّكَأ هو المجلس الذي فيه النمارِقُ والوسائد «فَسَّرَ بعضُهم المُتَّكَأ بأنَّه الطعام، على وجه الخبرِ عن الذي أُعِدَّ مِن أجلِهِ المُتَّكَأ... واستُغنِيَ بذكر اعتدادها لهن المُتَّكَأ عن ذكر ما يُعتَدُّ له المُتَّكَأ- مما يحضر المجالس من الأطعمة والأشربة والفواكه وصنوف الالتهاء- لفهم السامعين بالمراد من ذلك، ودلالة قوله: ﴿وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً﴾ عليه، فأما نفس المتكأ فهو ما وصفنا خاصةً دون غيره»[٩٩].

وقال ابن عطية: «مُتَّكَأ ما يُتَّكَأُ عليه من فُرُشٍ ووسائدَ، وعبَّرَ بذلك عن مجلس أُعِدَّ لكرامة، ومعلومٌ أنَّ هذا النوع من الكرامات لا يخلو من الطعام والشراب؛ فلذلك فَسَّرَ مجاهد وعكرمة (المتكأ) بالطعام»[١٠٠].

ولما كان معهود القرآن في القصص طَيَ كثيرٍ من تفاصيلها، طوى هنا ذِكْرَ الطعامِ، وهو من لوازمِ المتكأ، ومن لوازم حَمْلِ المسكين، ففسَّرَ مجاهد وعكرمة المتكأ بالطعام، تنبيهاً على هذا اللازمِ المحذوفِ وإشارة إليه.

ثانياً- التفسير بجزء المعنى:

هو «أن يَذْكُرَ المفسِّرُ من المعنى الذي يحتمله اللفظُ جزءاً منه لِيَدُلَّ به على باقي المعنى»[١٠١] أو لكون السياق يقتضي ذلك.

أي: أن المفسَّر يذكر بعض ما يتضمَّنُه اللفظ لكون ما ذكره دالاً على بقية المعنى، أو لكون السياق اقتضى تفسير اللفظ ببعض معناه.

مثاله: ما ذكره ابن عطية في قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ ۝٧ ﴾ [الرحمن]

قال: «والميزانُ: العدلُ فيما قال الطبريُّ ومجاهِدٌ وأكثرُ الناسِ، وقال ابن عباس والحسن وقتادة: إنَّه الميزانُ المعروفُ. قال القاضي أبو محمد: والميزانُ المعروف جزءٌ من الميزان الذي يُعَبَّرُ به عن العدل»[١٠٢].

ومِثْلُ قوله تعالى: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ﴾ [البقرة: ٢٦٩].

قال الطبري مُبيِّناً معنى الحكمة: «يؤتي الله الإصابةَ في القول والفعل مَن يشاءُ مِن عباده، ومَن يُؤتَ الإصابةَ في ذلك منهم فقد أوتِيَ خيراً كثيراً»[١٠٣] ثم ذكر أنَّه وردَ عن السَّلف في معنى الحكمةِ أقوالٌ:

الفقه في القرآن، عن قتادة.

الإصابة في القول والفعل، عن مجاهد.

العلم بالدين، عن ابن زيد.

الفهم، عن إبراهيم النخعي[١٠٤].

النبوة، عن السدي.

ثم قال: «وقد بيَّنَّا فيما مضى معنى الحكمة وأنها الإصابة، فإذا كان ذلك كذلك كانت جميعُ الأقوال التي قالها القائلون داخلةً فيما قلنا من ذلك لأنَّ الإصابة في الأمور إنما تكون عن فَهْم بها وعِلْمٍ ومعرفةٍ، وإذا كان ذلك كذلك كان المصيبُ في أموره فَهِماً خاشياً لله، فقيهاً عالِماً، وكانت النبوة مِن أقسامه لأنَّ الأنبياء مُسَدَّدُونَ مُفَهَّمُونَ، وموفَّقونَ لإصابةِ الصواب في بعضِ الأمور، والنُّبوَّة بعضُ معاني الحكمة»[١٠٥].

وقال ابن عطية بعد ذكره لهذه الأقوال ولغيرها: «وكل ما ذُكِرَ فهو جزءٌ من الحكمة التي هي الجنس»[١٠٦].

فوائِدُ مُتعَلِقَةٌ بالتفسير بجُزءِ المعنى:

١. عدول المفسَّر إلى التفسير بجزء المعنى قد يكون دافعه سبب النزول:

قد يعدُل المفسِّر من السَّلف عن تفسير اللفظ بعمومه إلى تفسيره بجزء معناهُ؛ لكون هذا الجزء المذكور هو ما نَزَلَتِ الآيةُ بسببَهِ كقوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ٢٣٨﴾ [البقرة] فإنَّ القنوتَ في أصل اللغة الطاعةُ(١٠٧) لكنَّ السُّديَّ فسَّرَهُ بالسكوتِ(١٠٨)، والعِلَّةُ في تفسيره ذلك هو سببُ نزول هذه الآيةِ، فعن زيد بن الأرقم قال: «كنَّا نتكلمُ في الصلاة يُكَلِمُ أحدَنَا أخاه في حاجَتِهِ، حتى نزلَت هذه الآية ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ٢٣٨﴾ [البقرة] فأُمِرْنا بالسكُوتِ»(١٠٩).

فلمَّا كانت الآيةُ نازِلَةً لهذا السبب فسَّرَ السُّديُّ القُنوتَ ببعض معانيهِ لا حصراً للمعنى فيما فَسَّرَ ولكن تنبيهاً على المعنى الذي نَزَلَتِ الآية بسببَهِ.

قال الطبريُّ: بعد أن ذَكَرَ أقوال السَّلف في معنى القنوتِ ومنها السكوتُ.

وأولى هذه الأقوالِ بالصواب في تأويلِ قوله: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ قولُ من قال: تأويلُهُ: مُطِيعِين، وذلك أنَّ أصلَ القنوتِ الطاعة، وقد تكون الطاعة لله في الصلاة بالسُّكوتِ عما نهى الله عنه من الكلام فيها، ولذلك وجَّه مَن وجَّه تأويل القنوتِ في هذا الموضع إلى السكوتِ في الصلاة إلا عَن قراءةِ قُرآنٍ أو ذِكرٍ لما بما هو أهلُه، ومما يدُلُّ على أنهم قالوا ذلك كما وَصفْنا قول النخعي ومجاهد... قالا: كانوا يتكلمون في الصلاة يأمر أحدهُم أخاه بالحاجة فنزلت ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ قال: فقطعوا الكلام، والقنوتُ السكوت، والقنوت الطاعة، فجَعَلَ إبراهيمُ ومجاهِدٌ القنوتَ سكوتاً في طاعة الله على ما قلنا في ذلك من التأويل(١١٠).

٢. السياقُ قد يقتضِي تفسيرَ اللفظِ بجُزءِ معناهُ:

قد يُعبِّرُ المفسِّرُ عن معنى كلمةٍ من الكلماتِ بنفي جزءٍ من معناها، ويُفسِّرُهَا بما عَدَا هذا الجزءِ المنفي وذلك لاقتضاءِ سياق الكلام لذلك، فدلالَةُ السياقِ هي التي اضطرَّتِ المفَسِّرَ للعدول عن المعنى العام إلى التفسير بجزء المعنى.

ففي قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثۡبِيتٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ كَمَثَلِ جَنَّةِۭ بِرَبۡوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٞ فَـَٔاتَتۡ أُكُلَهَا ضِعۡفَيۡنِ فَإِن لَّمۡ يُصِبۡهَا وَابِلٞ فَطَلّٞ﴾ [البقرة].

قال ابن عطية: «قال ابن عباس: الرَّبوَةُ المكانُ المرتَفِعُ الذي لا تجري فيه الأنهارُ. قال القاضي أبو محمد: وهذا إنَّما أراد به هذه الربوة المذكورة في كتاب الله؛ لأنَّ قوله تعالى: ﴿أَصَابَهَا وَابِلٞ﴾ إلى آخرِ الرُّبَا لا يجري فيها ماء؛ لأنَّ الله تعالى قال: ﴿وَءَاوَيۡنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبۡوَةٖ ذَاتِ

﴿قَرَارٖ وَمَعِينٖ ۝٥٠﴾ والمعروف في كلام العرب أن الرَّبْوَةَ ما ارتفع عما جَاوَرَهُ سواءٌ جرى فيها ماء أو لم يَجْرِ»[١١١].

فقد بيَّنَ ابنُ عطية أنَّ الربوةَ في كلام العرب ما ارتفع عمَّا جَاوَرَهُ، سواءٌ جَرَى فيها ماءٌ أو لم يَجْرِ، ثم بيَّنَ أنَّ ابن عباسٍ خصَّصَ هذا المعنى بما لم يكن فيه ماءٌ جارٍ، وأنَّ دافِعَهُ إلى هذا أنَّ تلك الرَّبوةِ لو كان فيها ماءٌ جارٍ لم يكن إيتاءُ أُكُلِها ضعفين محتاجاً إلى المطر الشديد– الوابل– المذكور في الآية.

ويُنتَبَهُ في مِثل هذا إلى أنَّ التفسير بجزء المعنى هو المراد في الآية دون المعنى العام، فهو شبيهُ بالعام المرادُ به الخصوص.

كما تنبغي الإشارة إلى كونِ تفسيرِ ابن عباس للرَّبوَةِ في هذا الموضع بهذا المعنى لا يَسوغُ جعلُهُ معنى لها في جميع مواضِعِها، بل هو خاصٌ بهذا الموضعِ دون سواه، وهذا مفيدٌ جِداً في طريقة التعامل مع أقوال السَّلف وفَهْمِ كلامِهِم، إذ لو عَمَّمَ الناظرُ في كلامهم هذا المعنى على كلمة الرَّبْوَةِ في كلِّ مواطِنِها لبادَرَ إلى تخطئةِ ابن عباس؛ بل لَرُبَّمَا نَظَرَ إلى قوله تعالى: ﴿وَءَاوَيۡنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبۡوَةٖ ذَاتِ قَرَارٖ وَمَعِينٖ﴾ فتجدُهُ يحكُمُ بكون قولِ ابن عباس مخالِفاً لظاهر القرآن، ويَرُدُّ قولَ ابن عباسٍ بأمثال هذه العبارات، وإنما أُتِيَ هو من سوءِ فهمِهِ لكلامِ السَّلف، وعدمِ بَصَرِهِ بطُرُقِهِم.

وفي هذا فائدة وهي: «أنَّ المفسِّرَ من السَّلف إذا فَسَّر الكلمة في سياقٍ ما فلا يصح جعْلُ تفسيره معنى عاماً لها إلا إذا كانت سياقَاتُها الأخرى موافقة لها في المعنى».

ثالثاً– التفسيرُ بالمثال:

هو تفسيرُ اللفظِ العامِ بصورةٍ أو أكثر من صوره على سبيل التَّمْثِيلِ لا على سبيل التَّخصِيصِ.

أي: أنَّ المفسَّر يتصوَّرُ في ذهنه المعنى المرادَ من الاسم العام، ثم يحاوِلُ تقريبَهُ وتوضيحَهُ بمثالٍ من الأمثلة الداخلة تحته، وليس غرضُهُ في هذه الحالة ذِكْرَ معنى الاسم العام، أو حَصْرَ معناه فيما مثَّلَ به، وإنما غَرضُهُ توضيحُ المعنى وتقريبُهُ؛ إذ «التعريفُ بالمثال أسهلُ من التعريف بالحَدِّ المُطابِقِ»[١١٢].

وقد نَصَّ جمْعٌ من العلماء على التفسير بالمثال وعلى بعض أغراضه، كالراغب الأصفهاني(١١٣)، وابن عطية(١١٤)، وابن تيمية(١١٥)، والشاطبي(١١٦)، وابن القيم(١١٧).

قال الراغب الأصفهاني: «المُفَسَّرُ إذا فَسَّرَ العام بالخاص فقصده أن يُبيِّنَ تخصيصَهُ بالذِّكْرِ، ويذكُرَ مِثالَه، لا أنَّه يريد أنَّه هو هو لا غير»(١١٨).

ولما كان الكثيرُ مِن آياتِ القُرآنِ له صفة العموم، وكان غرضُ السَّلف هو تقريبُ المرادِ وتوضيْحُه، كَثُرَ التمثيلُ للمعاني في تفسيراتِهِم لِكَوْنِ التمثِيْلِ يُجَلِّي المعنى ويوضِّح صورَتَهُ أكثرَ من التفسير بالمعنى المقارب أو المطابق.

يقول ابن تيمية: «وهذان الصِّنْفانِ اللَّذانِ ذكرْنَاهُما في تنَوعِ التفسير: تارة لتنَوعِ الأسماءِ والصِّفاتِ، وتارة لِذكْرِ بعضِ أنواعِ المُسَمَّى وأقْسامِه كالتمْثِيلات، هما الغالبُ على تفسير سَلَفِ الأمَّةِ الذي يُظَنُّ أنه مُختَلِف»(١١٩).

وقال ابن القيم: «وقد يقعُ في كلامِ السَّلف تفسيرُ اللفظِ العامِ بصورةٍ خاصةٍ على وجْهِ التمثيل لا على تفسير معنى اللفظة في اللغة بذلك... كما قال بعضهم في قوله: ﴿ ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ ۝٨ ﴾ [التكاثر] إنَّهُ الماء البارد في الصيف، فلم يُرِدُ به أنَّ النَّعيمَ المسؤول عنه هو هذا وحدَه.

وكما قيل في قوله تعالى: ﴿ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ ۝٧ ﴾ [الماعون] إنه القِدرُ والفأسُ والقَصعَةُ، فالماعونُ اسمٌ جامِعٌ لجميع ما يُنْتَفَع به، فذكَرَ بعضُ السَّلف هذا للسائل تمثيلاً وتنبيهاً بالأدنى على الأعلى، فإذا كان الويلُ لِمَنْ منَعَ هذا فكيفَ بمن منَعَ ما الحاجةُ إليهِ أعظَم؟ وإذا كان العبد يُسألُ عن شُكرِ الماءِ البارِدِ فكيف بما هو أعظمُ نعيماً منه؟

وفي قوله: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ ﴾ [فاطر: ٣٤] هَمُّ الغَدَاءِ والعَشَاءِ.

وفي قوله: ﴿ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً ﴾ [البقرة: ٢٠١] أنَّها المرأةُ الموافِقَةُ.

فهذا كلُّهُ من التمثيلِ للمعنى العام ببعضِ أنواعِهِ»(١٢٠).

ومِن أمثلةِ التفسير بالمثال ما وردَ عنِ السَّلف في معنى الطاغوت:

قال ابن عطية: «واختلفَ المفسَّرون في معنى الطاغوتِ: فقال عمرُ بن الخطَّاب ومجاهد والشعْبي، والضحَّاك، وقتادة، والسدي؛ الطاغوتُ: الشيطانُ، وقال ابن سيرين(١٢١) وأبو العالية(١٢٢)؛ الطاغوت: الساحر، وقال سعيد بن جبير(١٢٣) وجابر بن عبد الله وابن

جُرَيْج: الطاغوتُ: الكاهِنُ. قال أبو محمد: وبَيِّنٌ أنَّ هذه أمثلة في الطاغوت لأن كل واحد منها له طُغيانٌ، والشيطان أصلُ ذلك كله»[١٢٤].

ومن ذلك أيضاً: ما ورد عن السَّلف في تفسير معنى الهداية في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ [الأعلى] قال ابن عباس: هِدايةُ الذَكَرِ لإتيان الأنثى.

وقال مجاهدٌ: هدى الإنسانَ لسبيلِ الخيرِ والشَّرِ[١٢٥].

قال ابن القيم: «وما ذكَرَ مجاهِدٌ فهو تمثيلٌ منه، لا تفسيراً مُطابقاً للآية؛ فإنَّ الآية شاملةٌ لهدايةِ الحيوانِ كُلِّهِ، ناطقِهِ وبهيمِهِ، طيرِهِ ودوابِّهِ، فصيحِهِ، وأعجمِهِ، وكذلك قولُ مَنْ قال: إنه هداية الذَّكَر لإتيان الأنثى تمثيل أيضاً، وهو فرْدٌ واحِدٌ من أفرادِ الهدايةِ التي لا يُحْصِيها إلا الله»[١٢٦].

هذا وللتفسير بالمثال عند السَّلف أهدافٌ وأغراضٌ، منها:

- ذِكْرُ مثالٍ من النَّوعِ للتنبيه به على غيرِهِ.
- أو لحاجةِ المستمِعِ إلى معرفتِهِ.
- أو لكونه هو الذي يعرِفُهُ[١٢٧].

التَّمْييزُ بين قصْدِ المفسِّر للتمثيل وقصْدِهِ لِلحَصْر أو التَّخصيص:

إن كثرةَ التفسيرِ بالمثال في تفسير السَّلف يستوجِبُ على النَّاظرِ في تفسيرِهِم أن يُمَيِّزَ بين كونِ المفسِّر يقصد التمثيل للمعنى المراد، وبين كونه يقصد حصر معنى الآية فيما فسَّر به، حتى لا يُحمَلَ التمثيلُ على التخصيصِ أو العكسِ، ويستطيع الباحِثُ تمييزَ ذلك بما يلي:

١. إذا صرَّحَ المفسِّر بحصر المعنى فيما فسَّرَ به، أو كانت عبارتُه صريحة في التخصيص، فلا يَسوغُ عَدُّ قوله تمثيلاً إلا إذا كان ذلك في حكاية سببِ نزولٍ، فإنه يُحمَلُ على التمثيلِ كما سيأتي بيان ذلك.

٢. إذا كان سياقُ الآيةِ يُحَتِّمُ تعيينَ معنىً واحدٍ، أو ذاتٍ واحدة خرج عن كونه مثالاً. مثل الخلاف في المنادى في قوله تعالى: ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِي﴾ [مريم: ٢٤] قيل المنادِي: جبريلُ، وقيل: عيسى[١٢٨]، فلا يصحُّ القول بأنهما خَرَجَا مخرج التمثيل؛ وذلك لكون الآية ظاهرة في كون المنادي واحِداً.

٣. أن يتنافى اجتماعُ قولِ مُفَسِّرٍ ما مع غيره من الأقوال الأخرى؛ إذ المثال لا يُنافِي مثالاً آخَر، كما لا يُنافِي تفسيرَ اللفظ بعمومِهِ أو بجزئِهِ أو بلازِمِهِ.

٤. أن تتعدَّدَ الأقوال غير المتعارضة عن المفسِّر الواحد في تفسيره للآية الواحدة، فتكون جارية مجرى التمثيل، ويكون في هذا دليلٌ على عموم اللفظة المفسَّرة واحتوائها المعاني المذكورة.

مثال ذلك ما ورد عن ابن عباس ﷺ في تفسير الباقيات الصالحات في قوله ﷻ: ﴿وَٱلۡبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيۡرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابٗا وَخَيۡرٌ أَمَلٗا ٤٦﴾ [الكهف] فقد وَرَدَتْ عنه العباراتُ الآتيةُ:

- ✓ هي الصلواتُ الخَمْسُ.
- ✓ هي قولُ سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله اكبر، ولا حولَ ولا قُوَّةَ إلا بالله العليِّ العظيمِ.
- ✓ هي الكلام الطيب(١٢٩).

قال ابن عطية: «وقولُ ابنُ عباس بكل الأقوال دليلٌ على قولِهِ بالعمومِ»(١٣٠).

ومثل ما ورد عن ابن عباس أيضاً في تفسيره قوله تعالى: ﴿وَشَاهِدٖ وَمَشۡهُودٖ ٣﴾ [البروج] فقد وَرَدَتْ عنه العباراتُ الآتيةُ:

- ✓ الشاهِدُ: يوم الجمعة، والمشهودُ: يوم عرفة.
- ✓ الشاهد: الله، والمشهود: يوم القيامة.
- ✓ الشاهد: محمد، والمشهود: يوم القيامة(١٣١).

قال الطبري بعد ذكره لهذه الأقوال ولغيرها: «وكُلُّ الذي ذكرنا أنَّ العلماءَ قالوا: هو المعنيُّ مما يَستَحِقُّ أن يُقالَ له شاهِدٌ ومشهودٌ»(١٣٢).

وقال ابن القيم: «قسم ﷻ بالشاهِدِ والمشهودِ مُطلَقَيْنِ غير مُعَيَّنَينِ، وأعمُّ المعنى فيه أنه المُدرِكُ والمُدرَكُ، والعالِمُ والمعلومُ، والرائي والمرئي، وهذا أليقُ المعاني به، وما عداه من الأقوال ذُكِرَتْ على وجه التمثيلِ لا على وجه التخصيصِ، فكل ما وَقَعَ عليه اسمُ شاهدٍ ومشهودٍ فهو داخِلٌ في هذا القَسَمِ، فلا وجه لتخصيصه ببعضِ الأنواع، أو الأعيانِ إلا على سبيل المثال»(١٣٣).

«وإنما تنوَّعَتِ العباراتُ عن ابن عباس؛ لأنَّه نحى إلى التمثيلِ لذلك الاسم العام، وهو الشاهد والمشهود، وإذا تأمَّلْتَ أقوالَهُ في الشاهد وجدتَها مما ينطبقُ عليه وصْفُ الشاهد،

وكذا أقواله في المشهود ينطبقُ المشهودِ، ولو حمَلْتَ عبارتَهُ على التخصيص لذهبتَ إلى تناقض الرواية عنه، كما يَظُنُّ مَن جَهِلَ طريقة السَّلف في التفسير فحكم على هذا التنوع وأمثاله بالتناقض، وهو في الحقيقة ليس كذلك»(١٣٤).

الفرْقُ بين التفسيرِ بالمثالِ والتفسيرِ بجزءِ المعنى:

بعد تأمُّلٍ في كثيرٍ مِن أمثلةِ التفسير بالمثال والتفسير بجزء المعنى بدا- لي- ما يلي:

١. أنَّ التفسير بجزءِ المعنى ينظُرُ المفسِّر فيه إلى المعنى الكلِيِّ فيجتزئ منه جُزءاً يدلُّ على المعنى، أما المثالُ فهو صورةٌ للمعنى العام وتقريبٌ له، فليس هو المعنى العام وليس هو جزءه، وإنما هو صورة للمعنى؛ أي: أنَّ المعنى تحقَّقَ في مثالٍ ما ففَسَّرَ المفسِّرُ بالمثال ليرسمَ للقارئِ أو السامع صورةَ المعنى في ذهنِهِ، كما فسَّرَ بعضُهُم النَّعيمَ في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٨﴾ ﴾ [التكاثر] بأنَّه الماءُ البارِدُ، فهل معنى النعيم هو الماء البارد؟ بالطبع لا، لكنَّ الماءَ البارِدَ صورةٌ من صُورِ النعيم. وعلى ضوء ما سبق يتضحُ لنا أنَّه في جُزءِ المعنى يكون المعنى المراد مُصرَّحاً ببعضِهِ لدلالتِهِ على البعضِ الآخَرِ، أما في المثالِ فالمعنى المراد غير مصرَّحٍ به ولا ببعضِهِ، بل هو موجودٌ ضِمناً.

٢. قد يقتضي السياقُ إثباتَ جزءٍ من المعنى ويكون الجزءُ الآخَرُ غيرَ مُرَادٍ، فيتنافَى اجتماعُ الجُزأينِ، كما تقدَّمَ مثلاً في تفسير ابنِ عباس للرَّبوةِ بأنها المكانُ الذي لا تجري فيه الأنهارُ، فإنَّهُ تفسيرٌ للرَّبوَةِ ببعضِ معناها؛ إذ الرَّبوَةُ ما ارتفَعَ عمَّا جاورَهَا سواءٌ جرى فيها ماءٌ أو لم يجرِ فيها ماءٌ، فإنَّ السياقَ يأبى اجتماعَ المعنيينِ، أما لو فسَّرَ المعنى الواحد بأمثلةٍ متعدِّدَةٍ فإنَّ الأمثلَةَ لا يتنافى اجتماعُهَا ولو كَثُرَت.

لكن قد يَرِدُ استخدامُ كلٍ منهما بمعنى الآخَر ومن ذلك مثلاً: قولُ ابنُ عطية في تفسير لفظة ﴿ حَنِيفًا ﴾ قال: «يجيء الحنيفُ في الدِّينِ المُستقِيمُ على جميعِ طاعاتِ الله، وقد خصَّصَ بعضُ المفسِّرين، فقال قومٌ: الحنيفُ الحاجُّ، وقال آخرون: المُخْتَتَنُ، وهذه أجزاءُ الحَنَفِ»(١٣٥) ففي هذا المثال لا يصحُّ أنْ يُقالَ: إنَّ الحاجَّ أو المختَتَنَ جزءٌ من معنى

الحنيف بحيث لو جَمعْنا هذه الأجزاءَ أعطتنَا المعنى الكلِّيَّ لكلمةِ حنيف، وإنما هي أمثلةٌ له، وهذا هو مراد ابنُ عطية لكنَّه عبَّرَ عن المثال بالجزءِ.

فوائِدُ مُتعَلِقَةٌ بالتفسيرِ بالمثال:

١. التفسير بالمثال لا يفيد الحصرَ:

التفسيرُ بالمثالِ مُندرجٌ في العمومِ وداخِلٌ تحتَهُ، فليس بينَهُ وبينَ العموم منافاةٌ؛ إذ العمومُ يُعطي المدلولَ العام للفظَةِ المرادِ تفسيرِها، والمثال يصوِّرُ هذا المعنى العام ويوضِّحُهُ، فالعموم دلالة على المعنى المراد والأفراد المُندَرِجَةِ فيه، والتمثيل تصويرٌ لهذا المعنى، فلا منافاة بين التفسير بالمثال وبين تفسير اللفظ بعمومه أو بمطابقِهِ أو بلازمِهِ، بل انضمامُ هذه الصور إليه يُعطي الصورةَ المتكامِلَةَ للمعنى المراد، وبناء عليه فلو فسَّرَ النبي ﷺ لفظاً من الألفاظ بمعناه العام، ثم جاء تفسيرُ اللفظِ نفسِهِ عن السَّلف أو مَن بعدهم بالمثال لهذا العام، فلا يصح الحكم على من فَسَّرَ بالمثال أنه مْخطِيءٌ أو مُخالِفٌ للتفسير النَبوِيِّ، وكذا لو وقع العكس بأنْ فَسَّرَ النبيُّ ﷺ بالمثال، وفَسَّرَ مَن بعده بالعموم.

ومثال هذا تفسيره ﷺ للقوة في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، فعن عقبة بن عامر قال: «سمعت رسول الله وهو على المنبر يقولُ: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ **ألا إنَّ القوةَ الرْميُ، ألا إنَّ القوةَ الرمْيُ، ألا إنَّ القوةَ الرمْيُ**»(١٣٦).

ففسَّر النبي القوةَ بالرَّمْي، لا تحديداً وتخصيصاً لمعنى القوة في الرَّمْي، بل على سبيل التمثيل لكونِ الرَّمْي مِن أقوى ما يُتقَوَّى به.

قال الطبري: «فإنْ قال قائلٌ: فإنَّ رسولَ الله ﷺ قد بيَّنَ أنَّ ذلك مُرادٌ به الخصوص بقوله: **(ألا إنَّ القوةَ الرميُ)**؟ قيل له: إنَّ الخبرَ وإن كان قد جاء بذلك، فليس في الخبر ما يدل على أنه مرادٌ بها الرمي خاصة دونَ سائر معاني القوة عليهم، فإنَّ الرمي أحدُ معاني القوة؛ لأنَّه إنما قيلَ في الخبرِ: **(ألا إنَّ القوةَ الرميُ)** ولم يقل: دون غيرها، ومن القوة أيضاً السيفُ والرُّمْحُ والحرْبَةُ، وكلُّ ما كان معونةً على قتالِ المشركينَ كمعونةِ الرمْيِ أو أبلغ مِن الرمْي فيهم وفي النِّكايةِ منهم»(١٣٧).

وكما في تفسير ابن عباس ﷺ للكوثرِ بأنَّهُ الخيرُ الذي أعطاهُ الله إياه، مع أنه صَحَّ عن النبي ﷺ أنَّه نهرٌ في الجنةِ، ولَمَّا قيل لسعيد بن جبيرٍ: فإنَّ الناس يزعمون أنه نهرٌ في الجنة، قال سَعِيد: النَّهْرُ الذي في الجنَّةِ مِن الخير الذي أعطاه الله إياهُ(١٣٨).

وقد أشار على هذا المعنى ابن القيم في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ۝٣ ﴾ [الفلق] وتكلَّمَ بكلام نفيسٍ(١٣٩).

وقال الشيخ عبد الرحمن حبنكة(١٤٠) مُشيراً إلى ما تقدَّم: «وقد يكونُ البيانُ النَّبَويُّ بعض ما اشتمل عليه عمومُ النَّصِ وبعضُ ما اشتَمَلَتْ عليه دلالاته، فيكون ما جاء في البيانِ أحدُ المعاني التي اشتملت عليها دلالاته»(١٤١).

ومما يلحق بما سبق ما «لو عمد مفسِّرٌ متأخرٌ إلى بيان العموم في آية ذكر السَّلف فيها مثالات، أو أضاف مثالاً لم يقل به السَّلف والعموم يحتمله، فإنه يُقْبَل»(١٤٢).

ومن الأمثلة في ذلك ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ وَلَا تَجِدُ أَكۡثَرَهُمۡ شَٰكِرِينَ ۝١٧ ﴾ [الأعراف].

قال ابن القيم: وقوله: ﴿ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ ﴾.

قال ابن عباس في رواية عطِيَّة(١٤٣) عنه: من قِبَلِ الدنيا، وفي رواية عليٍّ(١٤٤) عنه: أُشَكِّكُهُم في آخرتهم.

وكذلك قال الحسن: من قِبَلِ الآخرة تكذيباً بالبعث والجنة والنار.

وقال مجاهد: من بين أيديهم: من حيث يُبصِرون ومِن خلفِهِم.

وقال ابن عباس: أُرَغِّبُهم في دنياهم.

وقال الحسن: من قِبَلِ دنياهم أُزيِّنُها لهم وأشَهِّيهَا لهم.

وقال قتادة: أتاك الشيطان يا ابن آدم من كلِّ وجهٍ غير أنَّه لم يأتِكَ مِن فوقِكَ، لم يستطع أنْ يحولَ بينكَ وبين رحمةِ اللهِ.

وقال الزمخشري(١٤٥): ثم لآتينَّهم من الجهات الأربع التي يأتي منها العدو في الغالب، وهذا مَثَّل لوسوسته إليهم وتسويله ما أمكنه وقدرَ عليه، كقوله: ﴿ وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ وَأَجۡلِبۡ عَلَيۡهِم بِخَيۡلِكَ وَرَجِلِكَ ﴾(١٤٦) [الإسراء: ٦٤].

وهذا يوافقُ ما حكيناه عن قتادة: «أتاك من كل وجهٍ غير أنه لم يأتِكَ مِن فوقك، وهذا القول أعم فائدة ولا يناقض ما قال السَّلف، فإن ذلك على جهة التمثيل لا التعيين»[١٤٧].

٢.إذا صرَّحَ المفسِّرُ بحصر المعنى فيما فسَّرَ به خرجَ عن كونِهِ مثالاً:

ظهر مما سبق أنَّ المفسِّر إذا فَسَّرَ بالمثال فإنه لا يريد بذلك حصر المعنى في المثال الذي فَسَّرَ به، وبناء عليه فلو ورد في عبارته التفسيرية ما يَدُلُّ على إرادته حصرَ المعنى فيما فسَّر به فلا يصح جعْلُ تفسيره هذا تفسيراً بالمثال، وذلك للمنافاة الظاهرة بين التفسير بالمثال والحصر.

مثال ذلك: ما روي عن عكرمة في قوله تعالى: ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ [النساء: ٥٤] قال: «الناس في هذا الموضع النبي ﷺ خاصة»[١٤٨].

فلا يَسوغُ عَدُّ قولِ عكرمة تفسيراً بالمثال لتخصيصه الناس بالنبي وتصريحه بذلك، لكْن لو خالَفَ عكرمةَ غيرُه ورأى العمومَ في لفظ الناس، أو مَثَّل له بمثال من الأمثلة فلا إشكال؛ إذ نفيُ دخولِ المثال مُتَّجِهٌ على مِن ادَّعى التخصيص ولا يُلزِم مخالفَه.

وتجدر ألإشارةُ إلى أنَّه لو وَرَدَ مثل هذا التخصيص في سببِ نزولٍ فإنَّه يكون من باب التفسير بالمثال، إذ أسباب النزول من قبيل المثال وتخصيص المفسِّر لمثل هذا في سبب النزولِ لا يُنافِي كونَهُ مثالاً؛ إذ تخصيصُه واقِعٌ على الحادثَةِ التي كانت سبباً في نزول الآية، لا على ما يدخُل في معنى الآية ويندَرِجُ تحتها، ومما يُستدَلُّ به على هذا: ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن معقلٍ[١٤٩] قال: قعدتُ إلى كعبِ بن عُجْرةَ ﷺ في هذا المسجد– يعني مسجد الكوفة– فسألتُه عن (فدية من صيام) فقال: «حُمِلتُ إلى النبي ﷺ والقُمَّلُ يتناثر على وجهي فقال: «**ما كنت أرى أن الجهد قد بلغ بك هذا أما تجد شاه**» قلتُ: لا، قال: «**صُم ثلاثة أيام، أو أطعِم ستَّةَ مساكينٍ لكل مِسْكينٍ نصف صاعٍ من طعامٍ واحلق رأسك**، فنزلت فيَّ خاصة وهي لكم عامة»[١٥٠].

فقد صرَّح الصحابيُّ بكونِ الآية نازلةً فيه خاصة، وأنَّ معناها داخل فيه عُمومُ الأمة، وهو يؤيد ما سبق ذكره.

٣. التفسيرُ بالمثال يوسِّع دائرة المعنى ويَزيدُهُ وضوحاً وظهوراً:

التفسير بالمثال يوسِّعُ دائرة المعنى؛ إذ عن طريقه يستطيع المفسِّر أن يُدْخلَ في معنى الآية أشخاصاً وأحداثاً ووقائعَ سبَقَتْ نزولَ الآية أو تأخَّرَتْ عنها، فربما يفسِّرُ المُفَسِّرُ الآيةَ بمعناها العام فيظُنُّ ظانٌ أنَّ ما حدث قبل نزولها أو بعدَهُ غير داخلٍ في معناها، فيأتي التفسير بالمثال مُزيلاً لهذا الظنِّ وموسِّعاً لدائرةِ المعنى.

فمثال ما ذكره المفسِّرون من أحداثٍ سبَقَتْ نزولَ الآيةِ وأَدْخَلُوهُ في حكم الآية على سبيل المثال: ما ذكره ابن عطية في قوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ﴾[التوبة:١٢].

قال: «قال قتادة: المراد بهذا أبو جهل بن هشام[١٥١] وعتبة بن ربيعة[١٥٢] وغيرهما. قال القاضي أبو محمد: وهذا إن لم يُتَأَوَّلْ أنَّه ذَكَرَهُم على جهة المثالِ ضعيفٌ؛ لأنَّ الآيةَ نزلَتْ بعد بدرٍ بكثيرٍ»[١٥٣].

ومثال ما تأخر عن نزول الآية: ما ذَكَرَهُ الطبريُّ عن قتادة أنَّه فَسَّرَ قوله تعالى: ﴿وَإِن يُرِيدُواْ خِيَانَتَكَ فَقَدۡ خَانُواْ ٱللَّهَ مِن قَبۡلُ فَأَمۡكَنَ مِنۡهُمۡۗ﴾ [الأنفال: ٧١] بأنَّ المرادَ به عبد الله بن سعد بن أبي سرح[١٥٤].

فهذه الآية نزَلَتْ بشأنِ أسرى بدرٍ، وفيها تنبيهٌ مِن الله لنبيه ﷺ أن لا ينخدِعَ بما يُظهِرَهُ له الأسرى– بعد أنْ أمكنَهُ الله منهم– من قولٍ مُنمق إذ هو مخالف لما في نفوسهم، ومعلوم أن عبد الله بن سعد بن أبي سرح كان يكتب الوحي لرسول الله ﷺ ثم ارتد ولحق بمكة، فلما كان يوم فتح مكة أمر رسول الله ﷺ بقتله وإن كان متعلقاً بأستار الكعبة، وكان عبد الله قد استجار بعثمان فأجاره عثمان وأذن له بذلك رسول الله ﷺ وحسن إسلام عبد الله بعد ذلك[١٥٥].

وقد بيَّنَ ابن عطية وجْهَ قولِ قتادةَ بقوله: «وإما تفسيرُ هذه الآية بقصَّةِ عبد الله بن أبي سرح فينبغي أن يُحرَّرَ، فإنْ جُلِبَتْ قصة عبد الله بن أبي سرح على أنها مثالٌ كما يمكن أن تُجلَبَ أمثلةٌ من عصرنا من ذلك فحَسَنٌ، وإن جُلِبَت على أنَّ الآية نزلت في ذلك فخطأٌ؛ لأنَّ ابن أبي سرحٍ إنما تبيَّنَ أمره في يوم فتحِ مكة، وهذه الآية نزلت عَقَيْبَ بدرٍ»[١٥٦].

كما أنَّ التفسير بالمثالِ يزيدُ المعنى وضوحاً وظهوراً، ويبدو ذلك من ناحيتين:

الأولى: أنَّه يُصوِّرُ المعنى المرادَ للسامعِ أو القارئ، فتنطبعُ في ذهنه صورة المعنى وما قُصِدَ به، ولا شك أنَّ هذا أقربُ إلى الفهم وأوقعُ في النفس من تفسير اللفظ بمطابقه في اللغة "فالأمثال تصوِّرُ المعاني بصورةِ الأشخاص؛ لأنها أثبتُ في الأذهان لاستعانة الذهن فيها

بالحواس، ومن ثَمَّ كان الغرضُ من المثَلِ تشبيه الخفي بالجليِّ والغائبِ بالشاهدِ... قال الزمخشري: «التمثيل إنما يُصارُ إليه لكشف المعاني، وإدناءِ المتوهَّمِ من الشاهد»(١٥٧).

الثانية: أنه يُتيْحُ الفرصة للمفسِّرِ أن يوضِّحَ المعنى الواحدَ بأمثلةٍ متنوّعَةٍ، فمرة يُمثِّل بهذا، ومرة يُمثِّلُ بهذا؛ إذ الأمثلةُ مهما كثُرت لا تتعارض، ولا شك أنَّ تنوَّعَ الأمثلة للمعنى الواحد يزيد المعنى جلاءً ووضوحاً، فتكتمل لدى الناظر صورةُ المعنى من خلال تلك الأمثلة.

كما أن التفسير بالمثال لا يُنَافي غيره من أساليب التفسير الأخرى، فيُمْكِنُ للمفسِّرِ به أن يذكُرَ عمومَ المعنى، أو لازمِه مع المثالِ، ولا تَعَارُضَ.

٤- لا يُشترَطُ في حَمْلِ كلام المفسِّر على التمثيل قصدُهُ التمثيل:

قد يُفسِّر المفسِّرُ الآية بصورة المثال لكنه حالَ تفسيره لم يكن يقصد التمثيل، وإنما كان يقصد ذكر ما يَصدقُ عليه معنى الآية أو مَن يدخلُ تحت حكمِها، ولَمَّا لم يكن معنى الآية حالَ نزولِها صادِقاً إلا فيما فسَّر به، حمَلَ معنى الآية عليه لا حصراً للمعنى فيه ولكن لِكونِ الآية حالَ نزولها لم يكن معناها مُتحقِّقاً في غير هذا المثال، فهو بمنزلة ذكر سببِ النزول، لا يقصِدُ الذي يذكُرُهُ حصرَ معنى الآية فيه ولكن خصَّه بالذكر لاختصاص النزول به.

مثال ذلك: ما ذَكَرَهُ ابنُ عطية في قوله تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [البقرة: ٢٧٣] قال: «قال مجاهدٌ: المراد بهؤلاء الفقراء: فقراء المهاجرين من قريش وغيرهم، قال الفقيه أبو محمد: ثم تتناوَلُ الآية كلَّ مَن دَخَلَ تحت صفةِ الفقرِ غابر الدهرِ، وإنما خَصَّ فقراء المهاجرين بالذِّكرِ؛ لأنه لم يكن هناك سواهم؛ لأنَّ الأنصارَ كانوا أهل أموالٍ وتجارةٍ في قطرهم»(١٥٨).

فها هو ابن عطية يُصرِّح بأنَّ كلامَ مجاهدٍ غير مقصود به حصر المعنى في فقراء المهاجرين، وإنما لَمَّا لم يكن هناك غيرهُم ممن يَصدقُ فيه معنى الآية خصَّهم بالذِّكر دون سواهم، لكونهم مقصودين بالآية قَصْداً أوليّاً، وكونهم أولَ الموصوفين بما فيها من أوصافٍ.

وفي هذا المعنى قال الراغب: «المفسِّر إذا فسَّرَ العام بالخاص فقصدُهُ أن يُبيِّنَ تخصيصه بالذِّكر ويذكُرَ مثالَه، لا أنهَّ يريد أنَّه هُو هُو لا غير»(١٥٩).

ويحسن التنبيه هنا إلى: أنَّ مثلَ هذه القاعدة لا يَصلُحُ تطبيقها فيما كان ظاهراً في الخصوصية أو كان سياقه يأبى غيرَ التخصيص، أو كانت عبارةُ المفَسِّرِ ظاهرةً في قصده

حصر المعنى فيما فسَّر، فموطن تطبيق هذه القاعدة إنما يكونُ في كل ما يصلح تعميم معناه، أو يَسمحُ بتعميمهِ سياقُ الكلام دون منافاةٍ بين المعنى المذكور والعموم الذي يشمله.

٥- خَفاءُ مقصِدِ المُفسِّر في تفسيره بالمثال ليس مُسوِّغاً لتخطئته:

المفسِّر من السَّلف حين يُفسِّرُ بالمثال فإنما يكون تمثيله لاعتبارٍ، أو لمقصدٍ راعاه فيما مثَّلَ به، وقد تبدو وجهتُهُ، ويُعرفُ مقصده في تمثيله ما، وقد لا تُعرفُ، وعدم معرفة العلة التي من اجلها فسر المفسِّر بهذا المثال لا يكون مُسوِّغاً لتخطئته.

فمثال الأول: وهو ما أمكن أن يُعرفَ فيه مقصد المفسِّر في تمثيله، ما ورد في المراد بالنفقة في قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٣] فقد فسَّرَ بعضُ السَّلَفِ النفقة بالزكاة، وفسَّرَها آخرونَ بنفقة الرجل على أهلهِ، وفسَّرها غيرهُم بالصدقةِ، وكل هذه أمثلة للمعنى المراد بالنفقة، أمكن للمفسرين معرفةُ مقاصد قائليها في تمثيلهم بها[١٦٠].

ومثال الثاني: وهو عدمُ معرفة مقصِدِ المفسِّر في اختياره التمثيل بمثالٍ دونَ غيره، ما ورد عن حُميدٍ الشامي[١٦١] في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١]، قال: «أسماء النجوم»[١٦٢] ويَبعُدُ أن يكون قاصِداً لحصر المراد بالأسماء في أسماء النجوم، بل اللائق أن يُحمَلَ كلامه على التمثيل، ولو ذهَبْتَ تفكِّرُ في العلة التي بنى عليها تمثيله بأسماء النجوم لتبيَّنَ لك صعوبة الوصول إليها، وليس ذلك مُسوِّغاً أن نحكم على قوله بالخطأ، إذ ليس شرطاً في صحة التفسير بالمثال أنْ تُعرفَ العلَّةُ في تمثيل المفسِّر به.

وقد يكون الوصول إلى تلك العلة يحتاج إلى نظرٍ ثاقب، وبصيرةٍ نافذةٍ، ففي قوله تعالى: ﴿ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١٣٤] قال «ابو العالية: يريد المماليك أي: الإماء والعبيد، قال ابن عطية: وهذا حَسَنٌ على جهةِ المثالِ، إذ هم الخَدَمَةُ فهم المُذنِبُون كثيراً والقدرةُ عليهم مُتيسِّرَةٌ، وإنفاذُ العقوبة سهلٌ، فلذلك مثَّل هذا المفسِّر به»[١٦٣].

فمن أين لك أن تعرفَ هذه العلَّة التي ذَكَرها ابن عطية لتمثيلِ أبي العالية هذا إلا بعد مشقَّةٍ وطولِ نظرٍ.

٦- قد يكون التفسيرُ بالمثالِ لأجْل إشارةِ السِّياق إلى المثالِ المُمَثَّل به:

قد يفسِّرُ المفسر بالمثال لكون السياق يشير إلى معنى ما مثَّلَ له، فيكون الذي مثلَّ به في هذه الحال هو أولى ما يَدخُل في معنى الآية، وإن كانت الآيةُ تحتَمِلُ غيرَهُ، ففي قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾ ﴾ [النساء] قال طاووس[١٦٤]: في أمورِ

النساءِ، ليس يكونُ الإنسان في شيءٍ أضعف منه في النساءِ، وبنحوه قال مجاهد، وابن زيد(١٦٥) فهذا مثالٌ من الأمثلة التي يشملها ضَعْفُ الإنسانِ؛ لكنْ لمَّا كانت الآيةُ واردةً في إباحةِ الله لعباده التزوَّجَ بالإماء المؤمنات عند تعذُّرِ الزواج من الحرائرِ، وخوفِ العَنَتِ، مثَّل المفسِّرون من السَّلف بما يناسبُ المعنى المذكور، لكونه أولى ما يدخُلُ في معنى الآيةِ، وليس حصراً لضعفِ الإنسان فيما ذَكَرُوا، وقد بيَّنَ هذا ابن عطية بقوله: المقصِدُ الظاهرُ بهذه الآية أنها في تخفيف الله تعالى تركَ نكاح الإماءِ بإباحة ذلك، وإخبارُهُ عن ضَعفِ الإنسان إنما هو في باب النساءِ، أي: لَمَّا عَلِمنا ضعفكُم عن البصر عن النساءِ خَفَّفْنَا عنكم بإباحةِ الإماءِ، وكذلك قال مجاهد وابن زيد وطاووس... ثم بعد هذا المقصِدِ تخرجُ الآية مَخرجَ التفضُّلِ؛ «لأنها تتناولُ كلَّ ما خفَّفَ الله عن عباده، وجعلَهُ الدِّينَ يُسراً، ويقع الإخبارُ عن ضعِف الإنسان عاماً حسبما هو في نفسه ضعيف يَستَمِيلُهُ هواه في الأغلب»(١٦٦).

٧- غَلبَة المثال المُفسَّر به على معنى الكلمة:

قد يكون اللفظ عاماً، فيفسَّرُ المفسِّرُ من السَّلف اللفظَةَ بمثالٍ لكونه الغالب على معنى اللفظة والأكثرَ شيوعاً وشهرةً.

مثال ذلك: لفظ (الفاحشة) غَلَبَ استعمالها في الزِّنا، ولكنَّ معناها عامٌ في كل ما يَفْحُشُ. قال ابن عطية في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً ﴾ [آل عمران: ١٣٥] «والفاحِشَةُ: لفظٌ يعُمُّ جميعَ المعاصي، وقد كَثُرَ اختصاصُه بالزِّنا حتى فسَّرَ السُّدِيُّ هذه الآية بالزِّنا، وقال جابر بن عبد الله لما قَرَأَها: زَنَى القومُ وربِّ الكعبة»(١٦٧).

٨- أسباب النزول من باب التفسير بالمثال:

لقد عَدَّ العلماء أسبابَ النزولِ من بابِ التفسير بالمثال، يتساوى في ذلك ما نَزَلَت الآية أصلاً بسببِهِ، أو ما احتواه معناها وصَدَقَ عليه؛ وهو ما يُعبِّرُ عنه السَّلف بالنزول، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وقد دل على هذا الأصل أحاديث: منها حديث عبد الله بن مسعود ﷺ: «أنَّ رجلاً أصاب من امرأةٍ قُبلةً، فأتى النبيَّ فأخبَرَهُ، فأنزل الله ﷺ ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ﴾ [هود: ١١٤] فقال الرجل: يا رسول الله ألي هذا؟ قال: «**لجميع أمتي كلهم**»(١٦٨).

قال الطبري: «الآية قد تنزِلُ بسبَبٍ من الأسباب، ثم تكون عامةً في كل ما كان نظيرَ ذلك السببِ»(١٦٩).

وقال أيضاً: «الآية تنزِلُ في معنى فتعُمُّ ما نزَلَت به فيه وغيرَهُ، فيَلزَمُ حُكمُها جميعَ ما عَمَّتْه»(١٧٠).

وقال ابن تيمية: «وقد يجيءُ كثيراً من هذا الباب- يقصد التفسير بالمثال- قولهم: هذه الآية نزَلَتْ في كذا، لاسيما إنْ كان المذكورُ شخصاً؛ كأسباب النزول المذكورة في التفسير، كقولهم: إن آية الظِّهارِ نزَلَتْ في امرأة أوس بن الصامت، وإنَّ آيةَ اللعان نزَلَت في عويمر العجلاني أو هلال بن أمية... ونظائر هذا كثير مما يذكرون أنه نَزَلَ في قومٍ من المشركين بمكة، أو في قومٍ من أهل الكتاب، أو في قومٍ من المؤمنين، فالذين قالوا ذلك لم يقصِدُوا أنَّ حكمَ الآية مختصٌ بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإنَّ هذا لا يقوله مسلمٌ ولا عاقلٌ على الإطلاق... والآية التي لها سببٌ مُعَيَّنٌ إن كانت أمراً أو نهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيرِهِ ممن كان بمنزلتِهِ»(١٧١).

فقولُ الواحدِ من السَّلف أن الآية نزلَتَ في كذا إنما هو تمثيلٌ بمن نزَلَتْ فيه الآية أوَّلاً، ولا يُرادُ بذلك أنها مختصة به دون سواه، فأسباب النزول طريقٌ إلى التفسير ولكنَّها ليسَتْ طريقاً إلى التخصيص، ولهذا عَدَّها العلماءَ من قبيل التمثيل للمعنى المراد.

وإذا كان الباحِثُ على بَصَرٍ بكون أسباب النزول من باب التفسير بالمثال سَهُلَ عليه التعامل مع الروايات المتعددة لسبب النزول في الآيةِ الواحِدةِ، فأن اعتبَرَها مِثالاً أمكَنَهُ قبولُها كلها، سواء منها ما كانت الآية نازلةً بسببه أصلاً، أو ما كان منها مُعبَّراً عنه بالنزولِ لِصدقِ معنى الآية عليه.

«وإذا اعتُبِرت هذه الأسبابُ من بابِ المثالِ في التفسير فإنه لن يُشكلَ تعدُّدُها، ولا تَعَدُّدُ مَن نزَلَت فيه الآية. وهذا يعني أنَّ ما يَرِدُ عن السَّلف في هذا الباب إذا اعتبرتَهُ من هذه الجهة فأنَّه يَصِحُ عندك بلا إشكالٍ، وإن رُحْتَ تحقَّق عل غير هذا السبيلِ فإنَّك سَتَرُدُّ بعضَ تفسيراتهم المرتبطةِ بالنُّزولِ بسبب عدمِ وضوحِ هذا السبيلِ من التفسير عِنْدَك، وحِرصِكَ على تعيين سببٍ واحدٍ من هذه الأسبابِ المذكورة»(١٧٢).

ولا يعني هذا عدم الحكم على أسانيد أسباب النزول، وقبول الصحيح منها وتقديمه على ما سواه، لكن المراد قبول المعنى الوارد في سبب النزول الذي ضعف إسناده على أنه

مثال مما تحتمله الآية، وصورة من الصور الداخلة في معناها، طالما لم يكن بينه وبين معنى الآية تعارض، وكذا لم يعارض ما صح سنده من أسباب النزول، فالقبول في مثل هذا واقع على المعنى بغض النظر عن صحة السبب أو ضعفه من الناحية الإسنادية.

الأسلوب الثالث- التفسير بالقياس:

هو إدخالُ المفسِّر في دلالة الآية معنى غير معناها الظاهر، لوجودِ شَبَهٍ بين المعنيين.

أي: أن المفسِّر يَقيسُ على المعنى الظاهر من الآية معنى آخر لم تَنُصَّ الآية عليه وليس من لوازمها، ولكنَّه شارَكَ المعنى الظاهِرَ أو شابَهَهُ في وجهٍ أو عِلَّةٍ، فأدخَلَهُ المفَسِّرُ في معنى الآيةِ قياساً على المعنى المراد.

وهذا الأسلوب أقلُّ الأساليب وجوداً في تفسيرات السَّلف لكون اهتمامهم مُنصَبّاً على المعنى الأصليِّ للآية.

ويُشترَطُ لصحة هذا الأسلوب من التفسير شروطٌ أربعة:

١- أن لا يُناقِضَ معنى الآية.

٢- أن يكونَ معنى صحيحاً في نفسِهِ.

٣- أن يكونَ في اللفظِ إشعارٌ به.

٤- أن يكونَ بينَه وبيْنَ معنى الآيةِ ارتباطٌ وتلازُمٌ[١٧٣].

ومن أمثلته: ما ذَكَرَهُ ابن عطية عن مالك في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴾ [النساء: ٨٦] قال: «ورُوِيَ عن مالكٍ أنَّ هذه الآية في تشميت العاطس، وفيه ضعفٌ؛ لأنَّه ليس في الكلام على ذلك دلالة، وأمَّا أنَّ الرَّدَ على المُشَمِّت مما يَدخُلُ بالقياس في معنى رَدِّ التحيَّةِ فهذا هو منحى مالكٍ إنْ صحَّ ذلك عنه»[١٧٤].

ومن أمثلته أيضاً: ما ذكره ابن القيم عن بعض السلف في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا ﴿٢﴾ ﴾ [العاديات].

قال[١٧٥]: وقال قتادة: الموريات هي الخيل تورى نار العداوة بين المقتتلين. وهذا ليس بشيء، وهو بعيد من معنى الآية وسياقها، وأضعف منه قول عكرمة: هي الألسنة تورى نار العداوة بعظيم ما تتكلم به، وأضعف منه ما ذكر عن مجاهد: هي أفكار الرجال تورى نار المكر والخديعة في الحرب.

وهذه الأقوال إن أريد أن اللفظ دل عليها، وأنها هي المراد فغلط، وإن أريد أنها أخذت من طريق الإشارة والقياس فأمرها قريب.

الخاتمة

أحمد الله سبحانه على أن وفقني لإتمام هذا العمل وأسأله سبحانه أن يزيدني من فضله ومَنِّهِ؛ إنه جواد كريم.

فقد عشت مدة من الزمن مع هذا الموضوع الشيق الممتع، أتأمل خصائص وأساليب السلف للتفسير، وأغوص على دقائقها، وأجلي غوامضها، وقد خلصت إلى جملة من النتائج أذكر أبرزها فيما يلي:

- تفسير السلف أصل أصيل وركن ركين من أصول التفسير، ولا يجوز لطالب الحق إهماله أو تركه، إذ بتركه وإهماله يقع الباحثون في مزالق خطيرة، وأخطاء كثيرة.
- قلة الخطأ في تفاسير السلف خاصية من أهم الخصائص، وميزة من أهم الميزات التي تميز بها تفسيرهم.
- نبهت على أهم الخطوات التي لا بد أن يسلكها الباحث قبل حكمه بالخطأ على قول من أقوال السلف، وأن غالب ما نسب إلى أحدهم من أخطاء؛ إما أن يكون غير ثابت صحته عنهم، أو مفهوماً على وجه لم يقصدوه، أو محمولاً على سياق أو مقام غير المقام الذي فسروا فيه.
- ضرورة معرفة الباحثين لأساليب السلف وطرقهم في تفسير الآيات، إذ بهذه المعرفة ترتقي مدارك الباحث، وتربى عنده ملكة يحسن بها فهم كتاب الله، وأن عدم معرفة طرقهم في التعبير عن المعاني من أكبر العوائق التي تحول دون فهم كلامهم، كما أن الجهل بها يوقع في إيهام الخلاف وكثرته بينهم، وكذا يوقع في تخطئتهم بدون وجه حق.
- عرّفت بالتفسير اللفظي، والتفسير بالمعنى، والتفسير بالقياس، وذكرت أن الغالب على تفسيرهم التفسير بالمعنى وأنه يتنوع إلى تفسير باللازم وتفسير بجزء المعنى، وبالمثال.
- التفسير باللازم فيه توسيع لمدلول الآية، وتنبيه على ما حذف من الكلام.
- عدول المفسر إلى التفسير بجزء المعنى قد يكون دافعه سبب النزول.
- تفسير الكلمة أو الجملة في سياق ما لا يصح جعله تفسيراً عاماً لها في كل سياقاتها الأخرى، إلا إذا كانت موافقة للكلمة المفسرة في المعنى المراد.

- التفسير بالمثال من أكثر الأساليب استعمالاً في تفسيرات السلف، ولا يستفاد منه التخصيص أو الحصر.
- نبهت على بعض النقاط التي يستطاع بها التمييز بين قصد المفسر للتمثيل وقصده للحصر أو التخصيص.
- أشرت إلى الفرق بين التفسير بالمثال والتفسير بجزء المعنى.
- إذا صرح المفسر بحصر المعنى فيما فسر به خرج عن كونه مثالاً.
- التفسير بالمثال يوسع دائرة المعنى ويزيده وضوحاً وظهوراً.
- لا يشترط في حمل كلام المفسر على التمثيل قصده التمثيل.
- خفاء مقصد المفسر في تفسيره بالمثال ليس مسوغاً لتخطئته.
- قد يكون التفسير بالمثال لأجل إشارة السياق إلى المثال الممثل به.
- أسباب النزول من باب التفسير بالمثال.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

الهوامش

[١] ينظر: معجم مقاييس اللغة، مادة (سلف)، (٩٥/٣).

[٢] لسان العرب، مادة (سلف)، (٢٠٦٨/٢) بتصرف.

[٣] لوامع الأنوار البهية للأسفراييني (٢٠/١).

[٤] صبح الأعشى في صناعة الإنشا للقلقشندي (٤١/٦).

[٥] ينظر: التحف في مذاهب السَّلَف للشوكاني (ص١١).

[٦] ينظر: المعجم المفهرس (ص٣٥٥).

[٧] ينظر: معجم مقاييس اللغة، مادة (فسر)، (٥٠٤/٤).

[٨] التعريفات (ص٨٧).

[٩] البحر المحيط (١٣/١).

[١٠] البرهان في علوم القرآن (١٣/١).

[١١] التيسر في قواعد علم التفسير (ص١٢٤).

[١٢] ينظر: المعجم المفهرس (ص٥١٩).

[١٣] صبح الأعشى (٢٥٠/٨).

[١٤] أخرجه الطبري في تفسيره (٣٥/١). وإسناده صحيح.

[١٥] للوقوف على مزيد من الآثار الدالة على هذا ينظر: تفسير الطبري (٣٦/١).

[١٦] إعلام الموقعين لابن القيم (٩٥/٤).

[١٧] أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الشافعي الغزالي. حجة الإسلام، أعجوبة الزمان، صاحب التصانيف، برع في الفقه والأصول والمنطق، وكان صوفياً غلبت عليه في آخر عمره الخلوة والإقبال على العبادة. توفي سنة ٥٠٥هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء (٣٢٢/١٩)، البداية والنهاية (١٨٥/١٢).

[١٨] إلجام العوام عن علم الكلام ضمن القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي (٢٧٢/٢) بتصرف.

[١٩] الموافقات (٦٧/٢).

[٢٠] مجموع الفتاوى (١٥٨/٤).

(٢١) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الحنبلي المعروف بابن قيم الجوزية. اشتغل بالعلم وكان كثير الطلب ليلاً ونهاراً، وبرع في علوم متعددة لا سيما التفسير والحديث والأصلين، وكان عارفاً بالخلاف ومذاهب السلف. ينظر: البداية والنهاية (٢٤٦/١٤)، الدرر الكامنة (٤٠٠/٣).

(٢٢) إعلام الموقعين (٨١/١).

(٢٣) مجموع الفتاوى (٦٥/١٣).

(٢٤) قواعد التدبر الأمثل (ص٥٤).

(٢٥) الموافقات (٢٨٥/٣) وما بعدها بتصرف.

(٢٦) ينظر: الموافقات (٢٩٧/٣).

(٢٧) ينظر: صحيح البخاري، كتاب العمرة، باب يفعل بالعمرة ما يفعل بالحج، (ح ١٧٩٠)، (ص٣٥٤)، ومسلم، كتاب الحج، باب بيان ان السعي بين الصفا والمروة ركن لا يصح الحج إلا به، (ح١٢٧٧)، (٣٦٤/٢).

(٢٨) ينظر: صحيح البخاري، كتاب العمرة، باب قول الله تعالى: ﴿وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا﴾ (ح١٨٠٣، ص٣٥٧)؛ كتاب التفسير (ح٢٠٢٦، ٦٢٦/٤).

(٢٩) الموافقات (٢٨٥/٣).

(٣٠) الموافقات (٣٤٣/٣).

(٣١) إعلام الموقعين (١٢٠/٤).

(٣٢) من ذلك مثلاً قول مجاهد في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾﴾ [البقرة] بأنهم لم يمسخوا قردة. ينظر: تفسير الطبري (٣٣٢/١).

(٣٣) أبو الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الأموي مولاهم المكي. الإمام الحافظ فقيه الحرم، صاحب التصانيف، أدرك صغار الصحابة لكن لم يحفظ عنهم، وكان من أوعية العلم، توفي سنة ١٥٠هـ. ينظر: تذكرة الحفاظ (١٢٨/١)، تقريب التهذيب (٦١٧/١).

(٣٤) تفسير الطبري (٢١٢/٧)، المحرر الوجيز (٢٩٩/٢).

(٣٥) أبو جعفر محمد بن يزيد بن كثير الطبري. شيخ المفسِّرين وأحد الأئمة يحكم بقوله ويرجع إلى رأيه لمعرفته وفضله، كان حافظاً لكتاب الله بصيراً بمعانيه فقهياً بأحكامه، عالماً

بالسنن، بصيراً بأيام الناس وأخبارهم. توفي سنة ٣١٠هـ. ينظر: تاريخ بغداد (١٦٢/٢)، تذكرة الحفاظ (٢٠١/٢).

(٣٦) المحرر الوجيز (٢٩٩/٢).

(٣٧) الهادي بن إبراهيم بن علي بن المرتضى الحسني، جمال الدين بن الوزير، باحث من علماء الزيدية باليمن، أقام بصنعاء، ورحل إلى مكة، توفي ١٣٥٦هـ. ينظر: الأعلام (٥٨/٨)، معجم المؤلفين (١٢٥/١٣).

(٣٨) الشوى: الأطراف، وكل ما ليس مقتلاً، ويقال: رميتُ الصيدَ فأشْوَيتُه، إذا أصبتُ شَواه، وهي أطرافه، ورماه فأشواه؛ أي: أصاب شواه، ولم يُصِب مقتله، ثم استعمل في كل من أخطأ غرضاً وإن لم يكن له شوى ولا مقتل. ينظر: مادة: (شوى) في معجم مقاييس اللغة (٢٢٤/٣)، لسان العرب (٢٣٦٨/٤).

(٣٩) خبط خبط عشواء: يضرب مثلاً للمُتَحَيِّرِ الذي يركب رأسه ولا يهتم لعاقبته كالناقة العَشْواء التي لا تبصر، فهي تخبط بيديها كل ما مرت به. ينظر: لسان العرب، مادة: (عشا)، (٢٩٦٠/٤).

(٤٠) مقدمة تحقيق كتاب العواصم والقواصم (٣٨/١-٤٠) بتصرف.

(٤١) أسباب الخطأ في التفسير (٩٦٣/٢) بتصرف.

(٤٢) تفسير الطبري (١٨٨/١٥).

(٤٣) تفسير الطبري (٣٣/٢٩).

(٤٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرْح الأنصاري المالكي القرطبي. إمام مفسر متفنن متبحر في العلم، له تصانيف مفيدة تدل على إمامته وكثرة اطلاعه، توفي سنة ٦٧١هـ. ينظر: طبقات المفسِّرين للداودي (ص٣٤٧)، طبقات المفسِّرين للسيوطي (ص٧٩).

(٤٥) تفسير القرطبي (١٣/٥).

(٤٦) الموافقات (٣٤١/٣). وينظر: للاستزاده: مجموع الفتاوى (٣٦١/١٣، ٢٤٣)، إعلام الموقعين (١٢٤/٤)، قواعد التفسير (٢٠٦/١).

(٤٧) أبو الفرج عبد بن أحمد بن رجب بن الحسن الدمشقي الحنبلي. الشيخ المحدث الحافظ الفقيه الأصولي، المؤرخ، أكثر الاشتغال بالعلم حتى مهر، وصنف المصنفات النافعة. توفي سنة ٧٩٥هـ. ينظر: الدرر الكامنة (٣٢١/٢)، شذرات الذهب (٩٠/٧).

(٤٨) فضل علم السلف على علم الخلف لابن رجب الحنبلي (ص٢٩، ٣٠).

(٤٩) البحر المحيط (٢١٢/١).

(٥٠) تفسير الطبري (٢٣٤/١٢).

(٥١) هذا من حيث الجملة والغالب وإلا فالذي يعتمد عليه قوة القول من حيث هو لا من حيث قائله.

(٥٢) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الحاكم. كان من أهل العلم والحفظ والحديث، سمع الكثير وطاف الآفاق، وأشهر تصانيفه: المستدرك على الصحيحين، توفي سنة ٤٠٥هـ. ينظر: ميزان الاعتدال (٢١٦/٦)، والبداية والنهاية (٣٧٩/١١).

(٥٣) معرفة علوم الحديث للحاكم النيسابوري (ص٢٠).

(٥٤) النكت على كتاب ابن الصلاح (٥٣١/٢).

(٥٥) البرهان (١٧٢/٢). ولا يعني هذا عدم خفاء بعض معاني المفردات اللغوية على أفراد منهم ولكن ليس هذا بغالب عليهم.

(٥٦) للاستزادة ينظر: الموافقات (٢٨٥/٣)، والبرهان (١٧٢/٢)، وإعلام الموقعين (١٢٤/٤)، وقواعد التفسير (١٧٨/١)، تفسير الصحابة (ص٥)، ومقالات في علوم القرآن (ص١٦٧)، والمقدمات الأساسية (ص٣٠٤).

(٥٧) ينظر مذاهب العلماء في قبول المرسل أو رده في: تدريب الراوي (ص١٦١)، قواعد التحديث (ص٢٢٠).

(٥٨) للاستزادة حول حكم تفسير التابعين ينظر: تفسير التابعين (٤٩/١)، قواعد التفسير (١٩٥/١)، فصول في أصول التفسير (ص٤٠).

(٥٩) قواعد التفسير (٢٠٠/١) بتصرف يسير.

(٦٠) مجموع الفتاوى (٢٤/٣١).

(٦١) التبيان في أقسام القرآن (ص٥٧).

(٦٢) المحرر الوجيز (٣٩٨/١).

[٦٣] المحرر الوجيز (١٧٥/٥).

[٦٤] صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ ﴾ (ح٤٤٧٨، ص٩٢٣). صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب فضل الكمأة ومداواة العين بها، (ح٢٠٤٩، ٤٨٤/٣)، واللفظ له.

[٦٥] الموافقات (١٧٦/٤).

[٦٦] بدائع التفسير (٣٥٠/٤).

[٦٧] قواعد التدبر الأمثل، (ص٥٩) بتصرف.

[٦٨] تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب لأبي حيان، مخطوط لوحة (٤/٣) محفوظ بالمكتبة الأزهرية بالقاهرة، وهذا النص غير موجود بالمطبوع.

[٦٩] أبو العباس أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي. الإمام النحوي المفسِّر، كان فقهياً بارعاً في النحو والتفسير والقراءات، صنف تصانيف حسنة، توفي سنة ٧٥٦هـ. ينظر: الدرر الكامنة (٣٣٩/١)، طبقات المفسِّرين للداودي (ص٧٣).

[٧٠] عمدة الحفاظ (٣٩/١).

[٧١] ينظر تفسير ابن كثير (٨٣/١)، تفسير الطبري (٢٥٤/١)، تفسير ابن ابي عاصم (٩٨/١).

[٧٢] الموافقات (١٧٧/٤).

[٧٣] أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي. إمام العربية صاحب التصانيف، لزم أبا علي الفارسي دهراً حتى برع وصنف، وسكن بغداد، ودرس بها، وتخرج به الكبار، توفي سنة ٣٩٢هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء (١٧/١٧)، الأعلام (٢٠٤/٤).

[٧٤] الخصائص (٢٧٩/١). وينظر: كلام له على هذه القضية في الخصائص أيضاً (١٥٢/١).

[٧٥] شرح مقدمة في أصول التفسير، لمحمد بن عمر بازمول (ص٢٧) بتصرف.

[٧٦] التفسير اللغوي (ص٦٦٠).

[٧٧] فتح القدير (٤٠٧/٤).

[٧٨] تفسير الطبري (١٨٥/١).

[٧٩] أبو محمد إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السُّدِّي القرشي الكوفي، كان يقعد في سُدَّة باب الجامع فسمي بالسدي، وهو السدي الكبير. عُرف بالتفسير وكان ضعيفاً في الحديث، توفي سنة ١٢٧هـ. ينظر: تهذيب الكمال (٢٤٠/١)، تهذيب التهذيب (١٩٩/١).

[٨٠] عمرو بن ميمون الأودي أبو عبد الله. أدرك الجاهلية ولم يلق النبي ﷺ، روى عن جمع من الصحابة. توفي سنة ٧٤هـ. ينظر: تهذيب الكمال (٤٦٨/٥)، تقريب التهذيب (٧٤٧/١).

[٨١] المحرر الوجيز (٤٧١/١).

[٨٢] الحسن بن أبي الحسن يسار، شيخ الإسلام أبو سعيد البصري، حافظ علامة من بحور العلم فقيه النفس، كبير الشأن عديم النظير، مليح التذكير، بليغ الموعظة، رأس في أنواع الخير، توفي سنة ١١٠هـ. ينظر: تهذيب الكمال (١١٤/٢)، وتذكرة الحفاظ (٧١/١، ٧٢).

[٨٣] بدائع التفسير (٢٣/٣). وينظر: أمثلة أخرى مما صرح العلماء بكونه تفسيراً على المعنى في: المحرر الوجيز (٥٠٤/١، ٥١٢/١، ١٠١/٢، ٣٥٩/٣، ٣٧٠/٣، ٤٦٩/٤، ٢٤٩/٥)، تفسير ابن كثير (٦٥/١)، تفسير القرطبي (٢٣٧/١٠)، التحرير والتنوير (١٨٦/٢٣).

[٨٤] عمدة الحفاظ (٣٩/١).

[٨٥] بدائع التفسير (٤٣٨/٣).

[٨٦] التفسير اللغوي (ص٦٥٨).

[٨٧] البرهان (١٦٠/٢).

[٨٨] المحرر الوجيز (٣٨٠/٢).

[٨٩] بدائع التفسير (٦٢/٣، ٦٤) بتصرف يسير.

[٩٠] عكرمة بن عبد الله الحبر العالم أبو عبد الله البربري ثم المدني الهاشمي مولى ابن عباس. روى عن مولاه وعائشة وأبي هريرة، وأفتى في حياة ابن عباس، وكان أعلم أصحابه بالتفسير توفي سنة ١٠٧هـ. ينظر: ضعفاء العقيلي (١٠٧٥/٣)، تهذيب الكمال (٢٠٩/٥).

[٩١] تفسير ابن كثير (١٤٩/٥).

وينظر: تفسير الطبري (٤٨٥/١)، تفسير ابن عطية (٥٥٥/٢، ١٣٨/٣)، (٢٤٩/٥)، مجموع الفتاوى (٣٩٧/١٧)، تفسير ابن كثير (٢٣١/٢)، بدائع التفسير (٧٧/٢، ٣١٠، ٣٧٦، ١٢/٤، ١٩٦، ٢٥٧)، روح المعاني (١٦٨/١٨، ١٨٨/٢٧).

(٩٢) بدائع التفسير (٣١٠/٢).

(٩٣) عامر بن شراحيل الشعبي أبو عمرو الكوفي. علامة التابعين، كان إماماً حافظاً فقهياً متفنناً ثبتاً متقناً، شهد وقعة الجماجم مع ابن الأشعث ثم نجا من سيف الحجاج وعفى عنه، وولي قضاء الكوفة، توفي بعد المائة. ينظر: تذكرة الحفاظ (٦٣/١)، تقريب التهذيب (٤٦١/١).

(٩٤) قتادة بن دِعَامة بن قتادة بن عَزِيز السَّدوسِي البصري أبو الخطاب. الحافظ الثقة الثبت الحجة، روى عن أنس بن مالك وغيره، عالم بتفسير القرآن وباختلاف العلماء، وكان ذا حافظة قوية لا يسمع شيئاً إلا حفظه، توفي سنة ١١٧هـ. ينظر: الجرح والتعديل (١٣٣/٧)، ميزان الاعتدال (٤٦٦/٥).

(٩٥) إبراهيم بن محمد بن السري الزجاج البغدادي أبو إسحاق. الإمام شيخ العربية نحوي زمانه، كان فاضلاً ديِّناً حسن الاعتقاد، وقد كان أول أمره يخرط الزجاج، فلذلك عُرِف بالزجاج، توفي سنة ٣١١هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء (٣٦٠/١٤)، البداية والنهاية (١٥٩/١١).

(٩٦) الضحاك بن مزاحم الهلالي أبو القاسم أو أبو محمد الخراساني، المفسِّر، قال ابن عدي: عرف بالتفسير فأما رواياته عن ابن عباس وأبي هريرة وجميع من روى عنه ففي ذلك كله نظر، وإنما اشتهر بالتفسير. ينظر: الكامل في الضعفاء لابن عدي (١٥٢/٥). وميزان الاعتدال (٤٤٦/٣).

(٩٧) المحرر الوجيز (٢٣٠/٣).

(٩٨) مجاهد بن جبر المكي القرشي المخزومي أبو الحجاج مولى السائب بن أبي السائب. المقرئ المفسِّر الحافظ، إمام في التفسير والعلم، وأخذ التفسير عن ابن عباس حتى صار أعلم التابعين بالتفسير، توفي سنة ١٠٤هـ. ينظر: الجرح والتعديل (٣١٩/٨)، تهذيب الكمال (٣٧/٧).

(٩٩) تفسير الطبري (٢٠٢/١٢- ٢٠٤).

(١٠٠) المحرر الوجيز (٢٣٨/٣).

(١٠١) فصول في أصول التفسير (ص٨٣) بتصرف يسير.

(١٠٢) المحرر الوجيز (٢٢٤/٥).

(١٠٣) تفسير الطبري (٨٩/٣).

(١٠٤) إبراهيم بن يزيد بن قيس بن السود النخعي الكوفي. الثقة الحجة، فقيه العراق، كان مفتي أهل الكوفة، وكان رجلاً صالحاً فقيهاً متوقياً قليل التكلف، كان متخفياً من الحجاج، توفي سنة ٩٦هـ. ينظر: تذكرة الحفاظ (٥٩/١)، تهذيب الكمال (١٤٥/١).

(١٠٥) تفسير الطبري (٩٠/٣، ٩١) بتصرف.

(١٠٦) المحرر الوجيز (٣٦٤/١).

وينظر: أمثلة أخرى في المحرر الوجيز (٢٤١/١، ١١٣، ٢٤٠/٥، ٢٣٣)، بدائع التفسير (٣٧٦/٢).

(١٠٧) ينظر: معجم مقاييس اللغة، مادة (قنت) (٣١/٥).

(١٠٨) ينظر: تفسير الطبري (٥٧٠/٢).

(١٠٩) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قول الله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ٢٣٨﴾ (ص٩٣٤، ح٤٥٣٤)، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته، (٣٩٦/١، ح٥٣٩).

(١١٠) تفسير الطبري (٥٧١/٢، ٥٧٢) بتصرف.

(١١١) المحرر الوجيز (٣٥٩/١).

(١١٢) مقتبس من مقدمة في أصول التفسير (ص٣٤، ٣٥) بتصرف.

(١١٣) ينظر: مقدمة جامع التفاسير (ص٦١، ١٥٥).

(١١٤) ينظر: المحرر الوجيز (٨٥/١)، (٣١٢، ٣٩٨) وغيرها.

(١١٥) ينظر: مقدمة في أصول التفسير (ص٣٣، ٣٩).

(١١٦) ينظر: الاعتصام (٧٦/١، ٧٧).

(١١٧) ينظر: بدائع التفسير (٣٥٠/٤).

(١١٨) مقدمة جامع التفاسير (ص٦١).

(١١٩) مقدمة في أصول التفسير (ص٣٩، ٤٠).

(١٢٠) الصواعق المرسلة للإمام ابن القيم (٦٩٩/٢، ٧٠٠)، ت: علي بن محمد الدخيل الله.

(١٢١) محمد بن سيرين الأنصاري أبو بكر مولى أنس بن مالك. الإمام شيخ الإسلام، كان فقيهاً إماماً، غزير العلم، ثقة ثبتاً، علامة في التعبير، رأساً في الورع، مأموناً عالياً رفيعاً، وكان به صمم، توفي سنة ١١٠هـ. ينظر: تذكرة الحفاظ (٦٣/١)، تهذيب الكمال (٣٤٠/٦).

(١٢٢) رفيع بن مهران أبو العالية البصري الرِّياحي. المقرئ المفسِّر الحافظ، كان مولى لامرأة من بني رياح، أسلم في خلافة الصديق، وقرأ القرآن على أبي بن كعب، وتصدر لإفادة العلم. توفي سنة ٩٠هـ. ينظر: الجرح والتعديل (٥١٠/٣)، سير أعلام النبلاء (٢٠٧/٤).

(١٢٣) سعيد بن جبير بن هشام الوالبي الكوفي ابو محمد. الحافظ المقرئ المفسِّر الفقيه، جهبذ العلماء، روى عن ابن عباس وابن عمر، خرج مع ابن الأشعث في جملة مَن خرجوا على الحجاج، فلما هُزِمُوا هرب سعيد إلى مكة، وقُبِضَ عليه بعد مدة فقتله الحجاج سنة ٩٥هـ. ينظر: تذكرة الحفاظ (٦٠/١)، تهذيب التهيب (٢٩٢/٢).

(١٢٤) ينظر: المحرر الوجيز (٣٤٤/١) بتصرف يسير.

(١٢٥) ينظر: تفسير الطبري (١٥٢/٣٠).

(١٢٦) بدائع التفسير (١٩٤/٥).

وينظر: المحرر الوجيز: (٣٩٨/١، ٥٠٨، ٥١٠)، (٢١٠/٢، ٢٤٧، ٢٧٤)، (٢٩٧/٣، ٣٣٦، ٥٢١)، (٢٢/٤، ٣٠، ١٢٢)، بدائع التفسير (٩٩/٣)، (٣٤٨/٤، ٣٥٠)، (١٦٩/٥، ١٧٠، ٣٩٨) وغير ذلك.

(١٢٧) مجموع الفتاوى (١٤٧/١٦) بتصرف.

(١٢٨) ينظر: تفسير الطبري (٦٧/١٦، ٦٨).

(١٢٩) ينظر: تفسير الطبري (٣٥٣/١٥-٢٥٦).

(١٣٠) المحرر الوجيز (٥٢٠/٣).

(١٣١) ينظر: تفسير الطبري (١٢٨/٣٠)، وما بعدها.

(١٣٢) تفسير الطبري (١٣١/٣٠).

(١٣٣) بدائع التفسير (١٦٩/٥) بتصرف.

(١٣٤) مقالات في علوم القرآن (ص٢٩).

(١٣٥) المحرر الوجيز (٢١٥/١).

(١٣٦) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضل الرمي والحث عليه وذم من عُلِّمَهُ ثم نسي (٣٨٣/٣، ح١٩١٧).

(١٣٧) تفسير الطبري (٣٢/١٠).

(١٣٨) صحيح البخاري في تفسير ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ١﴾ (ص١٠٨٠، ح٤٩٦٤).

(١٣٩) بدائع التفسير (٣٩٨/٥، ٣٩٩). وقضية: متى يُعدُّ التفسير مخالِفاً للتفسير النبوي أو مخالفاً للتفسير بالسُّنَّة؟ من القضايا التي تحتاج إلى وضع ضابط يُعرَفُ به متى يقبل قول آخر معه؟ ومتى لا يقبل؟ فليس كل ما يُظنُّ فيه مخالفته للتفسير النبوي، يصح حمله على الخطأ إلا بثبوت المخالفة قطعاً، وضابط هذا: أنَّ كلَّ تفسيرٍ بينه وبين التفسير النبوي الثابتِ مخالفةٌ بحيث لا يمكن اجتماعهما معاً فهو تفسيرٌ مردودٌ. والله أعلم.

(١٤٠) هو الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ولد في دمشق ونشأ في أسرة علم ودعوة وتخرج في مدرسة شرعية أسسها والده ثم التحق بكلية الشريعة بالأزهر وواصل تعليمه فيها حتى حصل على الإجازة العالية، ثم درَّس بثانويات دمشق، ثم انتقل إلى الرياض فعمل أستاذاً في جامعة أم القرى، وتوفي سنة ١٤٢٥هـ. ينظر: علماء ومفكرون عرفتهم للمجذوب ٥٩/٣.

(١٤١) قواعد التدبر (ص١٣٣).

(١٤٢) شرح مقدمة في أصول التفسير، د.مساعد (ص١١٨).

(١٤٣) عطية بن سعد بن جنادة العَوْفِي القيسي الكوفي أبو الحسن. تابعي شهير، روى عن أبي سعيد الخدري وابن عباس، خرج مع ابن الأشعث على الحجاج، وكان يعد من شيعة أهل الكوفة، توفي سنة ١١١هـ. ينظر: ميزان الاعتدال (١٠٠/٥)، تهذيب التهذيب (١٤٣/٤).

(١٤٤) علي بن أبي طلحة واسمه سالم بن المخارق الهاشمي أبو الحسن مولى العباس بن عبد المطلب. روى عن مجاهد وأخذ تفسير ابن عباس عنه فلم يذكره بل أرسله عن ابن عباس، ونقل منه البخاري في صحيحه، وقال الذهبي: روى معاوية بن صالح عن علي عن ابن عباس تفسيراً كبيراً ممتعاً، توفي سنة ١٤٣هـ. ينظر: ميزان الاعتدال (١٦٣/٥)، تهذيب الكمال (٢٦٢/٥).

(١٤٥) محمود بن عمر بن محمد بن أحمد أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي. النحوي اللغوي المفسِّر كبير المعتزلة، كان رأساً في البلاغة والعربية والبيان، وصنف التصانيف المختلفة، توفي سنة ٥٣٨هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء (١٥١/٢٠)، طبقات المفسِّرين للداودي (ص٥١٠).

(١٤٦) الكشاف (٩٣/٢).

(١٤٧) إغاثة اللهفان (١٢١/١-١٢٣) بتصرف، وينظر: شرح مقدمة في أصول التفسير (ص١١٨، ١١٩)، وينظر أمثلة على كون التفسير بالمثال لا يفيد الحصر في: المحرر الوجيز (٣١٢/١)، بدائع التفسير (١٦٤/٤، ١٦٩/٥).

(١٤٨) ينظر: تفسير الطبري (١٣٨/٥). وينظر أمثلة أخرى في تفسير الطبري (١٠٢/١)، (٢١١/٤).

(١٤٩) عبد الله بن معْقِل بن مُقَرِّن المزني الكوفي أبو الوليد. روى عن علي بن أبي طالب، وابن مسعود، وكعب بن عجرة، وروى عنه الشعبي، وأبو إسحاق السبيعي، وكان تابعياً ثقة من التابعين، توفي سنة ٨٨هـ. ينظر: الجرح والتعديل (١٦٩/٥)، تقريب التهذيب (٥٣٧/١).

(١٥٠) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ﴾، (ص٩٣١، ح٤٥١٧)، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم (٢٩٦/٢، ح١٢٠١).

(١٥١) عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي أبو جهل. رأس الكفر، واشد الناس عداوة للنبي ﷺ في صدر الإسلام وأحد سادات قريش وأبطالها ودهاتها في الجاهلية، قتل يوم بدر سنة ٢هـ. ينظر: الأعلام (٨٧/٥).

(١٥٢) عتبة بن ربيعة بن عبد شمس أبو الوليد. أحد سادات قريش في الجاهلية، كان موصوفاً بالرأي والحلم والفضل، وكان ضخم الجثة، عظيم الهامة، قتل كافراً يوم بدر سنة ٢هـ. ينظر: الأعلام (٢٠٠/٤).

(١٥٣) المحرر الوجيز (١٢/٣).

(١٥٤) تفسير الطبري (٥٠/١٠، ٥١).

(١٥٥) ينظر في هذا المعنى فيما أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب قتل الأسير ولا يعرض ﷺ، (٤١٤، ح٢٦٨٣)؛ والنسائي في سننه، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد (ص٥٩٢، ٤٠٦٩).

(١٥٦) المحرر الوجيز (٥٥٥/٢).

(١٥٧) الإتقان (١٠٤٢/٢) باختصار.

(١٥٨) المحرر الوجيز (٣٦٨/١).

(١٥٩) مقدمة جامع التفاسير (ص٦١).

(١٦٠) ينظر: توجيهات العلماء لهذه الأمثلة ومقصد قائليها في تفسير الطبري (١٠٤/١، ١٠٥)، وتفسير ابن أبي حاتم (٣٨/١).

(١٦١) حميد الشامي الحمصي، ويقال حميد بن أبي حميد، روى عن سليمان المُنَبِّهي، ومحمود بن الربيع، وروى عنه سالم المرادي، وغيره، وروى له أبو داود وابن ماجه في التفسير، ولم يتعرض له الأئمة بجرح ولا تعديل. ينظر: تهذيب الكمال (٣١٣/٢)، تقريب التهذيب (٢٤٧/١).

(١٦٢) ابن أبي حاتم (٨٠/١).

(١٦٣) المحرر الوجيز (٥١٠/١).

(١٦٤) طاووس بن كيسان اليماني أبو عبد الرحمن. الفقيه القدوة شيخ أهل اليمن ومفتيهم، سمع من جمع من الصحابة، روى عطاء عن ابن عباس قال: إني لأظن طاووساً من أهل الجنة، توفي بمكة قبل يوم التروية بيوم سنة ١٠٦هـ. ينظر: تذكرة الحفاظ (٦٩/١)، تهذيب الكمال (٤٩٥/٣).

(١٦٥) تفسير الطبري (٣٠/٥).

(١٦٦) المحرر الوجيز (٤٠/٢، ٤١). وينظر فيه مثالاً آخر (٤٥٨/٤).

(١٦٧) المحرر الوجيز (٥١٠/١) بتصرف يسير.

(١٦٨) صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة كفارة (ص١١٠، ح٥٢٦)، واللفظ له، صحيح مسلم، كتاب التوبة، قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ (٤٢١/٤، ح٢٧٦٣).

(١٦٩) تفسير الطبري (١٣٣/١٧).

[١٧٠] تفسير الطبري (٩/٥). وينظر: المحرر الوجيز (٤٨١/١)، (٣٢٣/٢، ٣٢٤).

[١٧١] مقدمة في أصول التفسير (ص٣٥-٣٧) بتصرف.

[١٧٢] شرح مقدمة في أصول التفسير للدكتور ساعد الطيار (١٢١) بتصرف.

[١٧٣] تنظر هذه الشروط في بدائع التفسير.

[١٧٤] المحرر الوجيز (٨٧/٢).

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١- الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي، ت: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط٢، ١٤١٤هـ.

٢- الاعتصام، لأبي إسحاق الشاطبي، دار العدالة، مصر، ط١، ١٤٠٨هـ.

٣- الأعلام قاموس- تراجم لأشهر الرجال والنساء، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٣، ١٩٩٨م.

٤- إعلام الموقعين، للإمام ابن القيم، ت: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ.

٥- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، للإمام ابن القيم، ت: محمد سيد كيلاني، مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة، ١٣٨١هـ.

٦- إلجام العوام عن علم الكلام ضمن القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، مكتبة الجندي، القاهرة.

٧- البحر المحيط، للإمام محمد بن يوسف المشهور بأبي حيان الأندلسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ.

٨- بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن قيم الجوزية، جمعه: يسرى السيد محمد، دار ابن الجوزي، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.

٩- البداية والنهاية، للحافظ ابن كثير الدمشقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٠٧هـ.

١٠-البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين الزركشي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت.

١١-تاريخ بغداد، لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب لبغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٢-التبيان في أقسام القرآن، للإمام ابن قيم الجوزية، ت: طه يوسف شاهين، مكتبة القاهرة.

١٣-التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون، تونس.

١٤-التحف في مذاهب السلف، للإمام محمد بن علي الشوكاني، ت: شريف محمد هزاع، دار فجر للتراث، شبين الكوم، مصر، ط١، ١٤١١هـ.

١٥-تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، للإمام أبي حيان الغرناطي الأندلسي، مخطوط محفوظ بالمكتبة الأزهرية بالقاهرة، برقم (٣٠٩٥٧٧) عدد اللوحات ٢٧.

١٦-تدريب الراوي، لجلال الدين السيوطي، ت: محمد أمين الشبراوي، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣هـ.

١٧-تذكرة الحافظ، للإمام محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

١٨-التعريفات، للشريف الجرجاني، دار الريان للتراث، القاهرة، ط١.

١٩-تفسير التابعين عرض ودراسة مقارنة، لمحمد بن عبد الله الخضيري، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.

٢٠-تفسير الصحابة في جامع البيان عن تأويل أي القرآن، للإمام الطبري، للباحثة: عائشة الهلالي، ط١، ١٩٨٨م.

٢١-تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير، مكتبة التراث الإسلامي، سوريا، ١٤٠٠هـ.

٢٢-تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير، ت: سامي السلامة، دار طيبة، الرياض، ط٢، ١٤٢٥هـ.

٢٣-تقريب التهذيب، للحافظ ابن حجر العسقلاني، ت: مصطفى بن القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

٢٤-تهذيب التهذيب، للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار إحياء العربي، ط٥، ١٤١٣هـ.

٢٥-تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ ابي الحجاج المزي، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

٢٦-التيسر في قواعد علم التفسير، محمد بن سليمان الكافيجي، ت: ناصر بن محمد المطرودي، دار القلم بدمشق، ودار الرفاعي بالرياض، ط١، ١٤١٠هـ.

٢٧-جامع البيان عن تأويل أي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٢٨-الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.

٢٩-الجرح والتعديل، للإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم، ت: عبد الرحمن المعلمي اليماني، ط١، ١٣٧١هـ.

٣٠-الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني، ت: محمد علي النجار، ط٢، مصورة عن طبعة دار الكتاب المصرية.

٣١-الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار الجبل، بيروت.

٣٢-روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل السيد محمود الألوسي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.

٣٣-سن أبي داود، للإمام سليمان بن الأشعث السجتياني، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٣٤-سنن النسائي، للإمام أحمد بن شعيب النسائي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.

٣٥-سير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، بيروت، ط١١، ١٤٢٢هـ.

٣٦-شذرات الذهب في أخبار من ذهب، للعلامة عبد الحي ابن حمد بن محمد بن العماد الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٣٧- شرح مقدمة في أصول التفسير، لأبن تيمية، المساعد بن سليمان الطيار، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٧هـ.

٣٨- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، لأحمد بن علي القلشندي، ت: يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٩- صحيح البخاري، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، دار السلام، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ.

٤٠- صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ.

٤١- الصواعق المرسلة، للإمام ابن القيم، ت: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، ط٢، ١٤١٢هـ.

٤٢- الضعفاء، لأبي جعفر محمد بن عمرو العقيلي، ت: حمدي السلفي، دار الصميعي، الرياض، ١٤٢٠هـ.

٤٣- طبقات المفسرين، لمحمد بن علي الداودي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

٤٤- طبقات المفسرين، لجلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٥- علماء ومفكرون عرفتهم، للأستاذ محمد المجذوب، دار الشواف للنشر والتوزيع، الرياض، ط٤.

٤٦- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للإمام محمد بن علي الشوكاني، ت: عبد الرحمان عميرة، دار الوفاء، المنصورة، ط٢.

٤٧- فصول في أصول التفسير، لمساعد بن سليمان الطيار، دار ابن الجوزي، الرياض، ط٣، ١٤٢٠هـ.

٤٨- قواعد التحديث، لمحمد جمال الدين القاسمي، ت: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ.

٤٩- قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله، لعبد الرحمن حسن حبنكة، دار القلم، دمشق، ط٣، ١٤٢٥هـ.

٥٠- قواعد التفسير جمعاً ودراسة، لخالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان، الخبر، السعودية، ط١، ١٤١٧هـ.

٥١- الكامل في ضعفاء الرجال، للحافظ أبو أحمد عبد الله بن عدي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

٥٢- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لمحمود بن عمر الزمخشري، دار الريان للتراث، ط٣، ١٤٠٧هـ.

٥٣- لسان العرب، لابن منظور، ت: مجموعة من الباحثين، دار المعارف، القاهرة.

٥٤- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية في عقيدة الفرق المرضية، للإمام محمد بن أحمد السفاريني، مطبعة المدني بالقاهرة.

٥٥- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، دار التقوى، مصر.

٥٦- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للقاضي أبي محمد بن عطية، ت: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ.

٥٧- معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس، ت: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت.

٥٨- معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، لعمر رضا كّحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٩- معرفة علوم الحديث، للإمام أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، ت: السيد معظم حسين.

٦٠- المقدمات الأساسية في علوم القرآن، لعبد الله الجديع، مؤسسة الريان، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

٦١- مقدمة جامع التفاسير، للراغب الأصفهاني، ت: أحمد حسن فرحان، دار الدعوة، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٦٢- مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، لمساعد الطيار، دار المحدث، ط١، ١٤٢٥هـ.

٦٣- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، ت: محمد عبد الله حراز، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

٦٤- ميزان الاعتدال، للإمام الذهبي، دار الكتب العلمية، ت: علي محمد معوض، وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.

٦٥- النكت على كتاب ابن الصلاح، للحافظ ابن حجر العسقلاني، ت: ربيع بن هادي عمير، ط١، ١٤٠٤هـ.

أساليب التفاوض في السيرة النبوية
(صلح الحديبية أنموذجا)

د.عمر علي حسين العيساوي
كلية البنات

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين وعلى آله الطيبين وصحبه الميامين ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين وبعد:

يعتقد كل المسلمين بأن دينهم (الإسلام) صالح لكل زمان ومكان، لأنه الدين الحق الذي ارتضاه الله تعالى دستوراً للبشرية لينقذها من الظلمات إلى النور. وجعله الله تعالى الدين الخاتم للنبي الخاتم، الذي ختم به الرسالات وشريعته (الإسلام) آخر الشرائع المنزلة من عند الله تعالى، فلا بد لآخر الشرائع أن تكون صالحة لجميع مراحل الإنسان انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾(١).

هذا ثابت في عقول المسلمين ومشاعرهم، لكن إذا سألتهم كيف ذلك لا نجد عند غالبية المسلمين إجابات واضحة شافية.

نعم تجد هذه الإجابات في عقول بعض مثقفي هذه الأمة على شكل أفكار محبوسة في عقولهم ولا تجري على ألسنتهم إلا في مجالسهم الخاصة أو بعض منشوراتهم ويهمسون بها همساً أو يقولونها على استحياء في المؤتمرات والندوات.

والبعض الآخر من المثقفين انبهرت عقولهم بما عند الغرب من فنون وعلوم استطاعوا أن يكوّنوا بها حضارة، سادوا بها الدنيا وتربعوا على عرشها.

فانقسم المثقفون ما بين معتقد جازم بأن هذا الدين صالح لكل زمان ومكان، لأنه يحمل في طياته بذور التجديد والتطوير، ولديه آلية الكشف عن هذه البذور واستخدامها، لكنهم مقلون في الجهد.

والقسم الثاني من المثقفين يعتقد أن الدين للآخرة فقط، فهو بين الإنسان وبين الله، أما الدنيا فهي لأهل العلم والتطور والتكنلوجيا، وقد سيطر عليها الغرب بعطائه وتقدمه، فلا مجال لمزاحمتهم بهذا، فلا بد من متابعتهم وطاعتهم، فهم السيد ولا سيد سواهم.

ولو جدّ القسم الأول (المثقفون المدركون) وتأمل القسم الثاني (المثقفون المفتونون) لوجدوا ان في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والسيرة النبوية الشريفة، الكثير من القواعد العلمية، لكثير من العلوم التطبيقية التي استفاد منها المسلمون عندما تربعوا على عرش الحضارة لقرون طويلة، يوم كان الغرب يعيش عصور الظلام، ومن هذه العلوم والفنون هو فن التفاوض، فقد حوى القرآن الكريم الكثير من النصوص التي تشير إلى مبادئ وأدبيات

هذا الفن، كما ان السيرة النبوية قد حوت أيضاً الكثير من التفاصيل التي يهتدي المتأمل عن طريقها مبادئ وأدبيات هذا الفن وغيره من فنون الإدارة التي عمل المسلمون بها، وأداروا حضارتهم وقدموا للإنسانية ما يؤهلها لقيادة العالم، وهذا واضح من معاينة التراث المهمول الذي تركه المسلمون في كل العلوم والفنون على اختلاف أنواعها وأسمائها.

فلما دارت الدنيا دورتها، وتخلى المسلمون عن دفة القيادة، وبرزت أمم اخرى أخذت بالأسباب فنجحت بأخذها لقواعد وأوليات هذه العلوم، فجربوها وطوروها، وقَعدّوا لها القواعد، ونظروا لها النظريات، ووضعوا لها الأطر، وفتحوا لها الجامعات وخرجوا فيها الكثير من المتخصصين حتى أصبحت هذه العلوم تنسب لهم، وتعرف بأسمائهم، وسميت هذه العلوم والفنون بالغربية.

ولكثرة ما صاحب هذه العبارة (العلوم الغربية) من اضواء وبهرجة، ردد الكثير من المسلمين هذه العبارة، حتى أصبحت بمرور الزمن من البديهيات، كانها لم تكن إنسانية في بداياتها، إسلامية في قواعدها وآدابها واستعمالها.

ونحن لا ننكر أن الغرب متقدم في هذه العلو م بتطويرهم إياها، واهتمامهم بها ولكن هذا لا يسوغ هضم حقوق الآلاف من علماء المسلمين في وضع أسسها وقواعدها، ومن هذه الفنون هو فن التفاوض الذي أصبح من الفنون المهمة وربما علما له قواعد تحكمه، ونظريات تسيره.

فأحببت في محاولتي المتواضعة أن اثبت إن هذا الفن (التفاوض) من الفنون التي استخدمها النبي ﷺ وأصحابه ﭫ في مراحل حياتهم بطريقة عملية، مؤطرين هذا الفن بكثير من الآداب، والمبادئ، والواجبات التي هي من صميم دينهم ودعوتهم.

ولا ادري هل إن منظري الغرب اطلعوا على هذه الممارسات الفذة التي أدار المسلمون بها دولتهم التي كانت بذور خير لحضارة شامخة لا ينكرها الا الجاحد الحقود، أم إنهم وضعوا نظريات هذه العلوم من خلال التجربة والتطبيق، بعد تفعيلهم لنظريات النقد والتقييم والتطوير التي تميزوا بها؟

الذي أجزم به أن الغرب بعد ألف وأربعمائة سنة وما صاحبها من تطور في كل المجالات استخدم البذور الأولى التي استخدمها النبي ﷺ وأصحابه ﭫ والمسلمون من بعدهم.

ولا أتعسف القول وأقول (ليس بالإمكان أفضل من الذي كان) ولا نبخس الناس أشياءهم، فقد طوروا، وأضافوا، وتصدوا، واستعملوا الكثير من المصطلحات الحديثة. إلا أن البذور الأولى إسلامية الفكرة والاستخدام.

وهذا ما سأبينه إن شاء الله تعالى في بحثي الذي اشتمل على:

مقدمة وفصلين وخاتمة وأهم نتائج البحث وثبت المصادر والمراجع.

أما عن منهجي في كتابة البحث فقد كان بعد توفيق الله تعالى وعونه كالآتي:

١. اعتمدت أحداث صلح الحديبية أنموذجاً لفن التفاوض. لشمولها وكثرة أحداثها وكثر المفاوضين فيها ولاحتوائها على كثير من قواعد التفاوض ومبادئه.
٢. حررت النص الكامل لصلح الحديبية، من خلال مقابلة النصوص الواردة فيه مع الكتب التاريخية القديمة المعتمدة، ومن خلال المصادر المعتمدة في كتب الحديث الشريف مع شرح معاني المفردات الغامضة.
٣. ترجمة بسيطة للأسماء الوارد ذكرها في البحث من غير المشهورين.
٤. ذكر مقدمة إدارية في فن التفاوض في بداية كل موضوع لتتضح معالم الموضوع وتتكامل لوحته، ثم أعرج على ما يتعلق بالموضوع نفسه من ممارسات النبي ﷺ التفاوضية لأثبت أن هذه القاعدة التفاوضية كانت مستخدمة عملياً في صلح الحديبية وإن اختلفت المسميات والاصطلاحات.
٥. عدم المبالغة في تبويب الموضوعات التفاوضية الحديثة وربطها بممارسات النبي ﷺ في الصلح، حتى لا أتهم بليّ أعناق النصوص وتحميلها ما لا تحتمل، مع أن النصوص جاءت واضحة الدلالة، ومعبرة عن محتوى المواضيع التفاوضية التي نحن بصددها.
٦. ذكرت أهم الموضوعات الرئيسة في فن التفاوض ولم أدخل في تفاصيلها الفرعية مع مراعاة التوازن بين الإيجاز والتفصيل.
٧. التعليق على بعض الأمور المهمة وذكر مناقشة العلماء لها في الهامش، لإظهار المسألة بوضوح أكبر.
٨. اعتمدت التسلسل التاريخي لوفيات المؤلفين في ترتيب المصادر في الهامش.
٩. نسبة الروايات إلى مصادرها مع الإشارة إلى أسم الكتاب مع الجزء والصفحة.
١٠. تخريج الأحاديث النبوية الواردة في البحث بنسبتها إلى مصادرها الأصلية المعتمدة.

١١. المصادر التي اعتمدت عليها متنوعة، أما المتعلقة بفن التفاوض فقد اعتمدت على بعض المراجع الأجنبية المترجمة للغة العربية والتي تعد من اهم المراجع الغربية الحديثة وأكثر انتشاراً في فن التفاوض مثل كتاب (أسرار فن التفاوض)، لأستاذ التفاوض (روجر دارسون) وكذلك ما كتب عن تجربة الجامعة الأمريكية (هارفارد) المتخصصة في فن التفاوض زيادة على ما كتب في هذا الفن من العلماء العرب والمسلمين، أما كتب التاريخ فقد اعتمدت على القديم المعتمد مثل السيرة النبوية لابن هشام وتاريخ الأمم والملوك للطبري، والكامل في التاريخ لابن الأثير، والبداية والنهاية لابن كثير، أما المراجع الحديثة فقد استخدمتها في بيان الحكمة والعبر والعظات. مع استخدامي كتب اللغة والمعاجم.

فإن أحسنت في بحثي فبنعمة الله تعالى ومنّه وفضله، وإن قصرت أو أخطأت، فمن نفسي ومن الشيطان.

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٨٦﴾﴾[٢].

المبحث الأول

المطلب الأول- التفاوض

التفاوض في اللغة له معان كثيرة منها: التخويل المطلق كقولك (تفاوض الرجلان)- فاوض كل منهما صاحبه- أي جعل له التصرف فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُفَوِّضُ أَمْرِىٓ إِلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٤٤﴾﴾[٣] وفي الحديث (وعليك توكلت)[٤] أي: فوضت أمري إليك، أي رددته إليك[٥]، وخولتك فيه.

وتطلق ايضاً على «القوم الذين لا أمير لهم ولا من يجمعهم، لذلك يقال أنعام فوضى أي مختلطة بعضها على بعض»[٦].

وقد يأتي بمعنى التخويل المشترك بين الشركاء أو الخلطاء «فيتصرف كل منهم فيما للآخر»[٧].

وكأن المعنى العام للتفاوض في اللغة هو أن المتحاورين والمناقشين يتوصلون بتفاوضهم إلى تخويل احدهم الآخر من خلال الاتفاق وتقاسم الأدوار لتنفيذ ما توصلوا اليه.

أما التفاوض اصطلاحا:

فقد عرف علماء الإدارة التفاوض بتعريفات كثيرة، فمنهم من قال «هو نوع من الحوار أو تبادل الاقتراحات بين طرفين أو أكثر بهدف التوصل إلى اتفاق يؤدي إلى حسم قضية أو قضايا نزاعية بين طرفين أو عدة أطراف، وفي نفس الوقت تحقيق أو المحافظة على المصالح المشتركة فيما بينهما، وينشأ تأسيسا على وجود أساسين بين الأطراف المتفاوضة»[٨].

ومنهم من قال بأن التفاوض هو «عملية مساومة للوصول إلى هدف أو اتفاقية مقبولة من كلا الطرفين وتتطلب تحركا في كلا الاتجاهين»[٩].

ومنهم من عرفه بأنه «إرضاء الحاجات الشخصية المتناغمة مع حاجات الفريق الآخر»[١٠].

ومن خلال التعريفات السابقة- وإن اختلفت في نظمها، وتباينت في ألفاظها الا أن مضمونها وجوهرها واحد، لوجود القواسم المشتركة بينهما يتبين إن التفاوض هو الحوار بين طرفين أو أكثر للتوصل إلى حلول مرضية لكل الأطراف المتحاورة في قضية أو قضايا متعددة، لتحقيق مكاسب مشتركة أو المحافظة عليها ويكون على أرضية ايجابية من الأطراف المتحاورة.

المطلب الثاني- أهمية التفاوض

يعد التفاوض من الأمور المهمة في حياة الإنسان، «اذ يمارسه في شؤون حياته كلها سواء عرف ام لم يعرف، فيمارسه الإنسان مع أولاده وزوجته، مع جاره وشريكه، مع رئيسه ومرؤوسيه، مع اقرأنه ومعلميه، ومع كل من يتعامل معهم في حياتهم الخاصة والعامة، وذاك لان الحياة الإنسانية الهادئة لا تتحقق الا من خلال الحوار الجاد والتفاوض المثمر والمناقشات الهادئة وهذا مصداق قول الله تعالى: ﴿ **وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُواْ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوًّا مُّبِينًا** ﴾[١١]»[١٢].

والتفاوض العملي، فن قديم قدم الإنسان على وجه هذه المعمورة، وقد مارسه الإنسان في كل شؤونه، وفي كل عصر من عصور التاريخ، اذ انه فن فطري إنساني (بطريقته العملية) بممارسة الإنسان مع بني جنسه بالطريقة التي يراها مناسبة للتوصل إلى الاتفاق المنشود دون قيد أو شرط.

فحياة الإنسان مليئة بالتفاوض والحوار والنقاش، سواء الناجح فيها أو الفاشل، الضعيف أو القوي، البسيط أو المعقد، مستكمل شروط النجاح أو فاقدها، إذ ان التجربة وطريقة التوصل إلى الاتفاق هي وحدها الأساس المعتمد في قياس التفاوض الناجح من عدمه.

وهكذا كانت التجربة الناجحة، والخبرة العالية، هي ميزان تقويم التفاوض الموصل إلى النتيجة المرضية بين المتفاوضين والمتناقشين لحل الخصومات وتهدئة الاضطرابات.

ومع تقدم احوال الإنسان وتطور أفكاره تبعا لتوسع احوال الحياة من حوله، بدأت عملية التقنين والتقعيد، والضبط، والتنظير، وإن كانت بسيطة في بداياتها، سطحية في قوانينها إلا إنها كانت بذور البداية لنظريات وقواعد تحكم هذا الفن كغيره من الفنون الإنسانية كالتخطيط والتنظيم، والقيادة والتحفيز، بتحول التفاوض من فن إنساني بسيط إلى علم له أصوله وقواعده وقوانينه ونظرياته، لذا قرر العلماء والمعنيون في الإدارة الحديثة أن «للعملية التفاوضية فنونها وقوانينها، وللاتفاق مع الآخرين أساليبه وطرقه، ولإقناع المخالفين أدواته وآلياته، ومن الصعب أن ينجح مفاوض أو يتفوق محاور ما لم يتقن طرق وأساليب وفنون العملية التفاوضية»(١٣).

وهذا ما سنتناوله ان شاء الله تعالى في بحثنا.

المبحث الثاني
صلح الحديبية[١٤]

وقعت هذه الغزوة في ذي القعدة من السنة السادسة للهجرة[١٥] وكان من أمرها إن الرسول ﷺ رأى في منامه انه دخل البيت هو وأصحابه امنين محلقين رؤوسهم ومقصرين لا يخافون شيئا، فأمر الناس ان يتجهزوا للخروج إلى مكة معتمرين، فخرج معه المهاجرون والأنصار يمدهم الشوق إلى رؤية بيت الله الحرام، بعد ان حرموا من ذلك ست سنوات، وساق معه الهدي واحرم بالعمرة ليأمن الناس من حربه، وليعلم الناس انه إنما خرج زائرا لهذا البيت ومعظما له[١٦] وكان عدد من خرج معه نحو ألف وأربعمائة، ولم يخرجوا معهم بسلاح الا السيوف في أغمادها، وسار حتى إذا وصل إلى عُسفان[١٧]، لقيه بشر بن سفيان الكعبي[١٨] فقال له: هذه قريش قد سمعت بمسيرك فخرجوا ومعهم العوذ المطافيل[١٩]، وقد لبسوا جلود النمور، وقد نزلوا بذي طوى[٢٠]، يحلفون بالله لا تدخلها عليهم أبدا، وهذا خالد بن الوليد في خيلهم[٢١]، وقد قدموها إلى كراع الغميم[٢٢]، فقال رسول الله ﷺ يا ويح قريش، لقد أكلتهم الحرب: ماذا عليهم لو خلو بيني وبين سائر العرب، فان هم أصابوني كان ذلك الذي ارادوه، وان أظهرني الله عليهم دخلوا في الإسلام وافرين وان لم يفعلوا قاتلوا وبهم قوة، فما تظن قريش؟ فوالله لا أزال أجاهد على الذي بعثني الله حتى يظهره الله، أو تنفرد هذه السالفة– يعني (صفحة العنق)[٢٣].

فلما وصل رسول الله ﷺ إلى الحديبية، ونزل على (ثمد)[٢٤] قليل الماء، انما (يتبرضه الناس)[٢٥] تبرضا فلم يلبثه الناس أن نزحوه، فشكي إلى رسول الله ﷺ العطش، فنزع سهما من كنانته ثم أمرهم ان يجعلوه فيه، فما زال يجيش لهم بالري حتى صدروا عنه، فبينا هم كذلك جاء (بديل بن ورقاء الخزاعي)[٢٦] في نفر من قومه من خزاعة، وكانوا (عَيْبة نصح)[٢٧] رسول الله ﷺ من اهل تهامة[٢٨]، فقال: إني تركت كعب بن لؤي وعامر بن لؤي نزلوا أعداد مياه الحديبية ومعهم العوذ المطافيل وهم مقاتلوك وصادوك عن البيت فقال رسول الله ﷺ: «**إنا لم نجئ لقتال أحد ولكنا جئنا معتمرين وإن قريشا قد نهكتهم الحرب وأضرت بهم، فإن شاؤوا ماددتهم مدة ويخلوا بيني وبين الناس، فإن أظهر، فإن شاؤوا أن يدخلوا فيما دخل فيه الناس فعلوا وإلا فقد جّموا**[٢٩] **وإن هم أبوا فوالذي نفسي بيده لأقاتلنهم على أمري هذا حتى تنفرد سالفتي ولينفذن الله أمره**»[٣٠].

فقال بديل سأبلغهم ما تقول(٣١)، قال فانطلق حتى اتى قريشاً قال إنَّا قد جئناكم من هذا الرجل وسمعناه يقول قولا فإن شئتم أن نعرضه عليكم فعلنا، فقال سفهاؤهم لا حاجة لنا أن تخبرنا عنه بشيء، وقال ذوو الرأي منهم هات ما سمعته، فحدثهم بما قال له رسول الله ﷺ(٣٢)، ثم قال بديل بن ورقاء: يا معشر قريش إنكم تعجلون على محمد، وإن محمداً لم يأت لقتال، إنما جاء زائراً لهذا البيت، فاتهموهم، وجبنوهم، وقالوا: وإن جاء لا يريد قتالاً، فوالله لا يدخلها علينا عنوة، ولا تحدث بذلك عنا العرب(٣٣).

فقال عروة بن مسعود الثقفي: (أي قوم إن هذا الرجل قد عرض عليكم خطة رشد فاقبلوها، ودعوني آته)، فقالوا: آته، (فلما اتاه) جعل يكلم النبي ﷺ، فقال له النبي ﷺ نحوا من مقالته لبديل، فقال عروة عند ذلك: أي محمد، أرأيت إن استأصلت قومك، فهل سمعت بأحد من العرب اجتاح أصله قبلك، وأن تكن الآخرة، فو الله إني لأرى وجوها وأوشابا(٣٤) من الناس خلقا أن يفروا ويدعوك، فقال له أبو بكر امصص بظر اللات أنحن نفر عنه وندعه؟ فقال من ذا؟ قالوا أبو بكر قال: أما والذي نفسي بيده لولا يد كانت لك عندي لم أجزك بها لأجبتك قال: وجعل يكلم النبي ﷺ فكلما تكلم أخذ بلحيته والمغيرة بن شعبة قائم على رأس النبي ﷺ ومعه السيف وعليه المغفر فكلما أهوى عروة بيده إلى لحية النبي ﷺ ضرب يده بنعل السيف وقال له أخر: يدك عن لحية رسول الله ﷺ فرفع عروة رأسه فقال: من هذا ؟ قالوا: المغيرة بن شعبة فقال أي غدر ألست أسعى في غدرتك(٣٥)، «وكان المغيرة قبل إسلامه قد قتل ثلاثة عشر رجلاً من بني مالك وأخذ أموالهم وهرب، فتهايج الحيان بنو مالك رهط المقتولين، والأحلاف رهط المغيرة، فودى عروة بن مسعود الثقفي للمقتولين ثلاث عشرة دية، وأصلح ذلك الأمر»(٣٦).

فلما اسلم المغيرة بن شعبة قال له النبي ﷺ: «**أما الإسلام فقد قبلناه، وأما المال فإنه مال غدر لا حاجة لنا فيه**»(٣٧).

«فرجع عروة إلى أصحابه فقال لهم: أي قوم، والله لقد وفدت على الملوك ووفدت على كسرى وقيصر والنجاشي، والله ما رأيت ملكاً قط يعظمه أصحابه ما يعظم أصحاب محمد محمداً، والله إن تنخم نخامة إلا وقعت في كف رجل منهم فدلك بها وجهه وجلده، وإذا أمرهم ابتدروا أمره، وإذا توضأ كادوا يقتتلون على وضوئه، وإذا تكلموا عنده خفضوا أصواتهم، وما يحدون النظر إليه تعظيماً له، وإنه قد عرض عليكم خطة رشد فاقبلوها»(٣٨).

ثم بعثوا الحليس بن علقمة وكان يومئذ سيد الأحباش، وهو احد بني الحارث بن عبد مناة بن كنانة، فلما رآه رسول الله ﷺ قال إن هذا من قوم يتألهون، فابعثوا الهدي في وجهه حتى يراه فلما رأى الهدي يسيل عليه من عرض الوادي في قلائده قد أكل أوباره(٣٩) من طول الحبس في محله، رجع إلى قريش ولم يصل إلى رسول الله ﷺ إعظاما لما رأى، فقال لقريش ذلك فقالوا: اجلس فإنما أنت إعرابي لا علم لك(٤٠).

«فغضب الحليس عند ذلك، وقال يا معشر قريش، والله ما على هذا حالفناكم، ولا على هذا عاقدناكم، أن تصدوا عن بيت الله من جاءه معظما له، والذي نفس الحليس بيده لتخلن بين محمد وبين ما جاء له أو لا نفرن بالاحابيش نفرة رجل واحد: فقالوا مه! كف عنا يا حليس حتى نأخذ لأنفسنا ما ترضى به»(٤١).

ثم بعثوا إليه مكرز بن حفص بن الأحنف(٤٢)، اخا بني عامر بن لؤي، فلما رآه رسول الله ﷺ مقبلا قال: هذا رجل غادر، فلما انتهى إلى رسول الله ﷺ فبينما هو يكلمه إذ جاء سهيل بن عمرو فلما جاء قال النبي ﷺ «**سهل الله امركم**»(٤٣).

وكان النبي ﷺ قد أرسل خراش بن امية الخزاعي(٤٤) إلى قريش (بعد مجيء عروة ابن مسعود الثقفي) على جمل له (للرسول ﷺ) يقال له الثعلب ليبلغ أشراف قريش عنه فعقروا به جمل رسول الله ﷺ وأرادوا قتله، فمنعته الأحابيش، وخلوا سبيله حتى أتى رسول الله ﷺ فدعا رسول الله ﷺ عمر ليرسله إلى مكة فقال: ليس بمكة من بني عدي من يمنعني، وقد علمت قريش عدواني لها وغلظتي عليها، وأخافها على نفسي فأرسل عثمان فهو اعز بها مني(٤٥)، فدعا رسول الله ﷺ عثمان، فبعثه إلى أبي سفيان وأشراف قريش يخبرهم أنه لم يأت لحرب، وإنما جاء زائرا لهذا البيت، معظماً لحرمته، فخرج عثمان إلى مكة، فلقيه أبان بن سعيد بن العاص فأجاره، فأتى أبا سفيان وعظماء قريش فبلغهم عن رسول الله ﷺ ما أرسله به.

فقالوا لعثمان حيث فرغ من اداء الرسالة: ان شئت ان تطوف بالبيت فطف به، فقال: ما كنت لا فعل حتى يطوف به النبي ﷺ، فاحتبسته قريش عندها، فبلغ النبي ﷺ أنه قد قتل، فقال: «**لا نبرح حتى نناجز القوم**»(٤٦).

ثم دعا الناس إلى البيعة، فبايعوه تحت الشجرة وهي سمرة، فلم يتخلف منهم أحد، ثم أتى الخبر أن عثمان لم يقتل(٤٧).

ولما وصلت رسالة النبي ﷺ لقريش عن طريق عثمان بن عفان ﷺ «بعثت قريش سهيل بن عمرو وحويط بن عمرو، وحفص بن فلان، إلى النبي ﷺ ليصالحوه، فلما رآهم رسول الله ﷺ وفيهم سهيل قال: سهل الله لكم من أمركم، القوم ماتّون اليكم بأرحامكم، وسائلوكم الصلح فابعثوا الهدي واظهروا التلبية، لعل ذلك يلين قلوبهم، فلبوا من نواحي العسكر حتى ارتجت أصواتهم بالتلبية قال: فجاءوا فسألوه الصلح، قال فبينما الناس قد توادعوا، وفي المسلمين ناس من المشركين، وفي المشركين ناس من المسلمين، قال: ففتك به أبو سفيان، قال: فاذا الوادي يسيل بالرجال والسلاح، قال سلمة(٤٨) فجئت بستة من المشركين متسلحين اسوقهم، ما يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا، فأتيت بهم النبي ﷺ، فلم يسلب ولم يقتل، وعفا»(٤٩) فلما انتهى سهيل إلى رسول الله ﷺ تكلم فأطال الكلام وتراجعا، ثم جرى بينهما الصلح(٥٠).

وعن علي بن ابي طالب ﷺ قال: ثم دعاني رسول الله ﷺ فقال: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم، فقال سهيل: لا اعرف هذا، ولكن اكتب: باسمك اللهم، فقال رسول الله ﷺ (لعلي): **اكتب باسمك اللهم**، فكتب ثم قال: **اكتب: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله ﷺ سهيل بن عمرو**: فقال سهيل بن عمرو: لو شهدت انك رسول الله ﷺ لم اقاتلك: ولكن اكتب اسمك واسم أبيك، قال: فقال رسول الله ﷺ: **أكتب هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو**(٥١)، اصطلحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين، يأمن فيهن الناس، ويكف بعضهم عن بعض، على أنه من أتى رسول الله من قريش بغير إذن وليه رده عليهم، ومن جاء قريشاً ممن مع رسول الله ﷺ لم ترده عليه، وأن بيننا (عيبة مكفوفة)(٥٢)، وأنه لا أسلال ولا أغلال(٥٣)، وأنه من أحب أن يدخل في عقد رسول الله وعهده دخل فيه، ومن أحب ان يدخل في عقد قريش وعهدهم، دخل فيه- فتواثبت خزاعة فقالوا: نحن في عقد رسول الله وعهده، وتواثبت بنو بكر وقالوا: نحن في عقد قريش وعهدها- وأنك ترجع عنّا عامك هذا، فلا تدخل علينا مكة، وانه إذا كان عام قابل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك، فأقمت بها ثلاثاً، وإن معك سلاح الراكب، السيوف في القرب لا تدخلها بغير هذا(٥٤).

فبينا النبي ﷺ يكتب الكتاب إذ جاء ابو جندل بن سهيل بن عمرو يرسف في الحديد، قد انفلت إلى رسول الله ﷺ وكان أصحاب النبي ﷺ لا يشُكّون في الفتح، لرؤيا رآها رسول الله ﷺ فلما رأوا الصلح دخلهم من ذلك امر عظيم، حتى كادوا يهلكون(٥٥).

فلما رأى سهيل ابنه أبا جندل أخذه وقال: يا محمد قد تمت القضية بيني وبينك قبل أن يأتيك هذا، قال: صدقت، وأخذه ليرده إلى قريش، فصاح أبو جندل: يا معشر المسلمين أرد إلى المشركين ليفتنونني عن ديني! فزاد الناس شراً إلى ما بهم، فقال له رسول الله ﷺ: «**احتسب فإن الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجاً ومخرجاً، إنّا قد أعطينا القوم عهودنا على ذلك فلا نغدر بهم**[٥٦]»[٥٧].

فلما فرغ من الكتاب أشهد على الصلح رجالاً من المسلمين، ورجالاً من المشركين، أبا بكر بن ابي قحافة، وعمر بن الخطاب، وعبد الرحمن بن عوف، وعبد الله بن سهيل بن عمرو، وسعد بن أبي وقاص، ومحمود بن مسلمة أخا بني عبد الاشهل، ومكرز بن حفص بن الاحنف، وعلي بن أبي طالب وكان هو كاتب الصحيفة[٥٨].

المبحث الثالث
صفات المفاوض الناجح

توسع الباحثون في فن ادارة الذات عموما، والمتخصصون في فن التفاوض خصوصا في ذكر الكثير من الصفات الواجب توفرها في شخص المفاوض الناجح وإن اختلفوا في صياغة الفاظ هذه الصفات الا أن مضمونها وجوهرها واحد، ومن ابرز هذه الصفات هي:

١. النزاهة والاستقامة التي تملي عليه الوصول إلى حل يرضي الطرفين.

«ان الاستقامة والنزاهة هي أسلوب التفاوض الناجح، إذ أن محاولة أحد الأطراف لاستغلال ضعف الآخر سرعان ما سوف تنقلب عليه في اغلب الأوقات... كما إن الحرص على التوصل إلى حل يرضي الطرفين في مثل هذه المواقف التي تمكن أحد المفاوضين من النيل من الطرف الآخر بسبب جهله يعد فضيلة نادرة وهذا لا يعني أن المفاوض الناجح يجب ان يكبد نفسه تنازلات مجحفة لأنه إنسان خيّر، وإنما يجب ان يسعى لإيجاد وسيلة لتقديم تنازلات للطرف الآخر دون أن يضر ذلك بموقفه»[٥٩].

ولعل من المناسب هنا ان نشير إلى موافقة النبي ﷺ لقبول احد شروط قريش وهو كما قال مفاوضها: «إنك ترجع عنا عامك هذا فلا تدخل علينا مكة، وانه إذا كان عام قابل

خرجنا عنك، فدخلتها بأصحابك، فأقمت بها ثلاثاً، وان معك سلاح الراكب، والسيوف في القرب، لا تدخلها بغير هذا»[٦٠].

ومع ما في هذا الشرط من حرج على النبي ﷺ وعلى أصحابه ﵃ الذين يحملون بشائر رؤيا النبي ﷺ في دخولهم مكة محلقين رؤوسهم ومقصرين وما أصابهم من ألم «فقد هاجت في نفوسهم خيبة الأمل، لقد حُدّثوا انهم داخلون في المسجد الحرام، وها هم اولاء قد ارتدوا عنه. لكن الرسول ﷺ اخبرهم انهم عائدون إلى دخوله كما وعدوا، وهو لم يذكر لهم انهم سيطوفون في هذا العام»[٦١].

لقد حرص النبي ﷺ على التوصل إلى اتفاق يرضي الطرفين لأنه يعلم ان قريش تريد حفظ ماء وجهها، وان دخول المسلمين هذا العام إلى مكة اهانة لها، فوافق ﷺ على هذا «مع انه كان بمركز القوة لا الضعف، وكان باستطاعته أن لا يقبل شرطها»[٦٢].

لكنه ﷺ ادرك ان الموافقة ليس تنازلاً عن القضية إنما هو وسيلة للتوصل إلى اتفاق، هذا الاتفاق «ليس فيه قربة لقريش وليس فيه ما يشفي، سوى انها نجحت في الصد لذلك العام الواحد فقط»[٦٣]، وقد أشار الباحثون في التفاوض إلى هذه المزيه حفظ ماء وجه الطرف الآخر فقالوا ينبغي للمفاوض ان يحرص على حفظ ماء وجه الطرف الآخر وأن لا يتسبب فيما يسمى (الإذلال التفاوضي) الا إذا كان تكتيكا مخططا له لهدف ما، لان ذلك يؤدي إلى تشدد الخصم كرد فعل لذلك الشعور، بل قد يؤدي إلى الإضرار بالمفاوض وبالعملية التفاوضية، وذلك بأن يتخذ سياسة (علي وعلى أعدائي).

ولنا أن نتخيل لو أن النبي ﷺ رفض الرجوع هذا العام، واصر على الدخول معتمراً إلى مكة ماذا سيكون تصرف قريش وما هو القرار الذي ستتخذه وما تأثير قرارها على العملية التفاوضية برمتها، عندها ندرك حكمة النبي ﷺ وحنكته في إدارة العملية التفاوضية.

٢. استعداده لأن يكون مستمعا جيدا.

«إن الشخص الذي يستطيع أن يكون مستمعا جيدا هو وحده الذي يستطيع أن يصل إلى الموقف الذي يريد، كما انه هو الوحيد القادر على تبيّن الاحتياجات الحقيقية للطرف الآخر أثناء التفاوض.. وبما إن القدرة على الاستماع تفوق القدرة على الحديث بأربع مرات، لهذا يجب على المفاوض الناجح أن يُعْمل عقله وإلا يشتت تفكيره»[٦٤].

ولو تأملنا طريقة النبي ﷺ في ادارة أحداث غزوة الحديبية لوجدناه يركز في إدارته على أشياء كثيرة، منها الاستماع الكامل لكل محاوريه سواء من جاءه وسيطا، أم متبينا لشانه وحال من معه من الجند، ام جاء مفاوضا رسميا كسهيل بن عمرو مثلا.

ومن الجدير بالذكر ان النبي ﷺ يعلم حال كل من جاءه، وما الذي يضمره في نفسه من حسن نية أو سوء قصد.

فقد جاء «بديل بن ورقاء الخزاعي في نفر من قومه من خزاعة فقال اني تركت كعب بن لؤي وعامر بن لؤي نزلوا اعداد مياه الحديبية معهم العوذ المطافيل، وهم مقاتلوك وصادوك عن البيت»[٦٥].

ثم جاءه عروة بن مسعود الثقفي فقال مقولته التي أساء فيها لأصحاب النبيﷺ واتهمهم بالفرار والتخلي عنه ساعة اللقاء، ومع كل هذا استمع النبي ﷺ لكل ما قاله عروة، واجابه بنحو ما اجاب بديل بن ورقاء[٦٦].

ثم جاءه الحليس بن علقمة سيد الاحابيش ثم جاءه مكرز بن حفص بن الاحنف اخا بني عامر بن لؤي[٦٧] والرسول ﷺ يسمع منهم كل ما يريدون قوله دون جرح أو تضييق.

وبهذه الصفة، وبهذا الاستعداد الكامل لسماع الرأي الآخر بكل ما فيه من غث أو سمين، استطاع النبي ﷺ ادارة العملية التفاوضية، وارسال انطباعات ايجابية اثرت ايجابيا في مشاعر وسلوك من ارسلتهم قريش لاستطلاع الموقف ومعاينة الحدث.

وفي الواقع المعاصر يؤكد علماء النفس «أن فن الاستماع يلعب دورا كبيرا في تحفيف الميول العدوانية عند الاطراف في لحظات التوتر والانفعال، وأن بعض من لا يستمع إلى الاخرين يعاني من أزمات كثيرة وخسائر كبيرة في النتائج، لان من يستمع بانتباه إلى محدثه محاولا فهمه وفهم حاجته، سيكون ابعد عن الخطأ في التقويم والإنصاف»[٦٨].

٣. التجربة والخبرة وقوة الإقناع للتأثير في الآخرين.

«مهما تكن لدى المفاوض من معلومات نظرية فإن ذلك قد لا يؤهله لان يكون مفاوضا ناجحاً، فالواقع العملي قد لا يكون مطابقا للمعلومات النظرية.. ولذلك كلما ازدادت خبرة وتجربة المفاوض الحياتية، وكلما كثرت ممارسته، كان ذلك عاملا مساعدا لنجاحه في

مهمته... لان العملية التفاوضية تحتوي على العديد من التكتيكات، لذا ينبغي ان يكون المفاوض ذكيا سريع البديهة، وان لم يكن كذلك.

فسوف يقع في شباك الخصم بسهولة ويسر، وربما يقدم كثيرا من التنازلات دون ان يحقق سوى قليل من المكاسب»[٦٩].

«والذكاء وسرعة البديهة- وقوة الإقناع والتأثير في الآخرين- موهبة فطرية يهبها الله لمن يشاء، ولكن يمكن اكتسابها، أو يمكن القول انها موجودة لدى كثير من الناس الا انها ضامرة تحتاج إلى صقل وإظهار»[٧٠] والتجربة والخبرة وسرعة البديهة وقوة الإقناع والتأثير في الآخرين هي من بين الصفات التي أكرم الله تعالى بها نبيه ﷺ.

فالتجربة الطويلة التي عاشها ﷺ مع قريش، وما مر به في مراحل معيشته القاسية في طفولته يتيماً وعمله في شبابه وكثرة معايشته لأعيان قومه، اكسبته الكثير. وما حادثة بناء البيت الحرام عنا ببعيد، فلولا تجربته ﷺ وسرعة بديهته لاقتتلت قريش فيما بينها، ايهم يضع الحجر الأسود في مكانه[٧١].

ومن المناسب في هذا المقام أن أشير إلى خبرته ﷺ بطبائع الناس وعاداتهم وما يؤثر فيهم ويستثير عواطفهم. فها هو الحليس بن علقمة وكان يومئذ سيد الأحابيش، وهو أحد بني الحارث بن عبد مناة بن كنانة يأتي مفاوضاً لقريش بعد عروة بن مسعود الثقفي، فلما رآه رسول الله ﷺ قال **أن هذا من قوم يتألهون، فابعثوا الهدي في وجهه حتى يراه،** فلما رأى الهدي يسيل عليه من عرض الوادي في قلائده قد أكل اوباره من طول الحبس في محله، رجع إلى قريش ولم يصل إلى رسول الله ﷺ إعظاما لما رأى فقال لقريش ذلك فقالوا اجلس فإنما أنت أعرابي لا علم لك، فغضب الحليس عند ذلك وقال يا معشر قريش والله ما على هذا حالفناكم، ولا على هذا عاقدناكم، ان تصدوا عن بيت الله من جاءه معظماً له، والذي نفس الحليس بيده لتخلن بين محمد وبين ما جاء له أو لأنفرن بالاحابيش نفرة رجل واحد، فقالوا: مه كف عنا يا حليس حتى نأخذ لأنفسنا ما ترضى[٧٢].

فأي لمسة سحرية هذه التي استثارت مناجم العاطفة عند الحليس وخالطت شغافه وهزت اوتار قلبه، حتى استبدلت غيظه حباً، ومعارضته وداً وتأييداً، واي خبرة بالناس هذه التي تجعل المفاوض لا يأتي لمن أرسل إليه مفاوضاً، إنها براعة القيادة، وحسن التصرف،

وقوة التأثير في الآخرين المبنية على معرفة عوائد الناس وكيفية التعامل معهم، فهل بعد هذا التأثير من تأثير؟

ومن الغريب ان تدعى الإدارة الغربية بعد ألف وأربعمائة سنة على هذا العطاء الذي غَيّر مسار التاريخ، وانشأ حضارة قادت الدنيا عشرة قرون- ان عالم الاجتماع الألماني (ماكس ويبر) هو أول من ادخل هذا المصطلح في اللغة الحديثة (مصطلح التأثير في الآخرين) باعتباره إحدى مهارات الإقناع المعلومة(٧٣).

بل قالوا «كنا نعتقد حتى نهاية القرن الماضي أن السلطة تتمثل في سلطة القانون أو التقاليد اما (ماركس ويبر) فقد أضاف التأثير كشكل ثالث من أشكال سلطة التأثير على الآخرين»(٧٤).

ولا ادري هل ان جهل الغرب بحياة وسيرة نبينا ﷺ كانت وراء تجاهلهم لهذه الحقائق في تاريخنا وحضارتنا؟ ام انها الطريقة المثلى التي سلكها الغرب في الاستفادة من علومنا وتراثنا وحضارتنا في اخذهم لها، ونسبتها لأنفسهم فقد كان هذا ديدنهم منذ الحروب الصليبية والى يومنا هذا.

نعم استخدم الغرب هذه العلوم وطوروها، وقعدوا لها القواعد، ونظروا لها النظريات، وأقاموا على أساسها الجامعات، لكن مادتها الخام كانت من صنع محمدﷺ وما أنتجته الأجيال بعده من حضارة عمت، يوم كان الغرب يسمي عصوره التي يعيش فيها بعصور الظلام.

وفي السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي الكثير والكثير جداً من الشواهد والمشاهد التي غيّر فيها النبي ﷺ قناعة أعدائه بحوار هادف أو جلسة هادئة، فها هي قريش ترسل احد أكابر سادتها (الوليد بن المغيرة) ليحاور النبيﷺ ويناقشه، وما هي الا ساعة فيعود الوليد بن المغيرة إلى قريش، فلما تكلم الوليد بن المغيرة بما استجدت له من قناعات قالوا له: والله لقد سحرك محمد(٧٥).

نعم هذا هو السحر الحلال، سحر الكلمة الصادقة، والأسلوب المؤثر، والنية الصادقة، واحترام الآخرين، والتجربة والخبرة بطبائع الخلق ونفوسهم.

وهنا سؤال يعرض نفسه، هل قَصّر المسلمون في نشر علومهم وتاريخهم وسماحة دينهم؟ واذا كان الجواب نعم، فما آن الأوان لسد هذه الثغور، وإيصال هذا النور إلى أمم

تجهل عن حضارتنا وعن ديننا كل شيء، علّها ان وصلها هذا النور أن تغير قناعاتها، أو تخفف من حقدها، وأنا على يقين إن من أسلم من الغرب كان إسلامه نتيجة لمعرفته النزر اليسير عن سماحة هذا الدين وسيرة نبيه ﷺ.

المبحث الرابع
مبادئ التفاوض

يحسن بالمفاوض الانتباه إلى العديد من الملاحظات والمبادئ العامة.. التي تسهم في اقناع الطرف الأخر، وتردم الفجوة التي بين الطرفين(٧٦). ومن أهم هذه المبادئ هي:

١- التركيز على القضايا الأساسية.

«يعي المفاوض المحنك، انه يجب ان يوجه كل تركيزه إلى القضايا الأساسية، والا ينشغل بتصرفات الطرف الآخر اثناء التفاوض... وان لاعب التنس الجيد يعلم أن هناك شيئاً وحيداً يؤثر على المباراة، الا وهو حركة الكرة نفسها على الشبكة، إما: ما يقوم به اللاعب الآخر من حركات في الملعب، فهو لا يؤثر على نتيجة اللعب طالما بقي تركيز الخصم مركزاً على حركة الكرة، وما سوف تؤول إليه أما في حالة التفاوض فحركة الكرة تساوي التنازلات التي يسعى إليها المفاوض من خلال مائدة التفاوض، ان هذا هو الشيء الوحيد الذي يؤثر على نتيجة التفاوض، والا سقط المفاوض فريسة لما يقوم به الطرف الآخر من تصرفات»(٧٧).

وفيما يخص مبدأ التركيز على القضايا الأساسية فقد كان النبي ﷺ حذراً كل الحذر من توجيه سير المفاوضات وانحرافها إلى قضايا جانبية ربما كان الهدف منها عرقلة الأمور وتعقيدها، ونلحظ هذا جلياً في مشهدين.

المشهد الأول: كتابة لفظ (باسمك اللهم) بدل لفظ (بسم الله الرحمن الرحيم).

فقد كانت هذه أول حركة استفزازية يقوم بها (سهيل بن عمرو) الذي كان مشتت الأفكار، قليل التركيز على القضايا الأساسية، متشنج الأعصاب، فلما دعا النبي ﷺ عليَّ بن أبي طالب رضي الله عنه ليكتب ما تصالح عليه النبي ﷺ وسهيل بن عمرو، فقال النبي ﷺ لعلي رضي الله عنه **اكتب بسم الله الرحمن الرحيم**، فقال سهيل: لا أعرف هذا، ولكن اكتب باسمك اللهم، فقال النبي ﷺ (لعلي): «**اكتب باسمك اللهم**»(٧٨) فكتب، فلم يلتفت النبي ﷺ لهذا الاعتراض وأجراه

كما أراد سهيل لعلمه إن كلا اللفظين فيها تعظيمٌ لله تعالى، وأن استبدال اللفظ من الأمور الجانبية التي لا ينبغي الوقوف عندها ما دامت القضايا الأساسية قد تم الاتفاق عليها.

أما المشهد الثاني: وهو استبدال عبارة (محمد رسول الله) بعبارة (محمد بن عبد الله) فقد قال النبي ﷺ لعلي ﵁ «**اكتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو**، فقال سهيل لو شهدت أنك رسول الله لم اقاتلك ولكن اكتب اسمك واسم ابيك، فقال رسول الله ﷺ (لعلي): **امحه** فقال علي: ما أنا بالذي امحاه، فمحاه رسول الله ﷺ بيده»[٧٩].

فلم يتوقف النبي ﷺ عند هذه الأمور الجانبية التي لا تؤثر بما حدده النبي ﷺ من أهداف يريد الوصول اليها.

ولقد كان وقع اعتراض (سهيل) شديداً على علي بن أبي طالب ﵁ الذي ادرك أن سهيل بن عمرو يضع العراقيل، فصعب عليه أن يمسح صفة النبي ﷺ (الرسالة) التي أصبحت قضيتهم التي ضحوا من اجلها بأغلى ما يملكون من انفس وأموال، فإذا النبي ﷺ يمرر المسألة بكل سهولة ويسر ويحقق لسهيل ما أراد، ولو وقف النبي ﷺ عند هذا الأشكال لجرت الأمور على غير ما جرت عليه ولسالت دماء وأزهقت أرواح لكنها حكمة النبي ﷺ في تقدير الأمور وتقديم الأهم على المهم.

«وهناك رواية تشير أن النبي ﷺ هو الذي كتب موضع رسول الله محمد بن عبد الله»[٨٠].

٢- فصل الأشخاص عن المشكلة.

يعد هذا المبدأ من المبادئ المهمة والرئيسية في طريقة التفاوض على اساس من المبادئ.. «ولا شك ان التعامل مع الأشخاص عملية صعبة ومعقدة تحتاج إلى مهارات كثيرة، حيث ان البشر ليسوا كمثل آلة الحاسوب، انهم مخلوقات ذات مشاعر قوية غالباً ما تختلف في ادراكها، وتجد صعوبات في التواصل فيما بينها، اذ تختلط المشاعر بالوقائع الموضوعية للمشكلة، فتصبح ذواتهم ومواقفهم بمثابة شيء واحد، لذا ينبغي قبل الشروع في حل المشكلة الجوهرية ان نعزل المشكلة الشخصية عن صلب الموضوع ومعالجته

بمفرده»[٨١]، «وإلا يتعدى الأمر ليصل إلى الأشخاص كما يحدث ذلك في كثير من المفاوضات، حيث تنسى المشكلة، ويكون التفاوض حول نيات الأشخاص وأخطائهم، فتتحول العملية التفاوضية إلى لقاء مفتوح للطعن والتجريح وربما للسباب والشتائم»[٨٢].

والمتأمل لغزوة الحديبية والمتدبر لنصوصها، يعلم علم يقين ان النبي ﷺ قام بفصل الأشخاص عن المشكلة تماماً، مع إحاطته الكاملة بالأشخاص المفاوضين ونواياهم، وتاريخهم، وما يكِنّونه من مشاعر تجاه النبي ﷺ وأصحابه الكرام، وهذا يحتاج إلى جهد كبير وانضباط تام وهذا لا يخفى على أحد، ومع هذا كله تعامل النبي ﷺ مع المشكلة لا مع الأشخاص كما سنبينه من خلال المشهدين الآتيين:

المشهد الأول: «بعد مجيء عروة بن مسعود الثقفي، وكانت له مواقف شخصية مع بعض أصحاب النبي ﷺ حتى انه اسرف وتجاوز على اهل الشأن منهم، فقال في معرض ذمه أصحاب النبي ﷺ فو الله إني لأرى وجوهاً وأوباشا، من الناس خلقاً ان يفروا ويدعوك، فقال له أبو بكر امصص بظر اللات[٨٣]»[٨٤].

ولو تخيلنا هذا المشهد وتجاوز عروة على أصحاب النبي ﷺ ورد الصديق رضي الله عنه له بقوة- فاعاد النبي ﷺ الكلام لأصل المشكلة مع محاولات عروة- الذي كان يعيش مشكلة الأشخاص مع أزمة المشكلة التي جاء من اجلها- لسحب الموضوع إلى قضايا شخصية. ولو قابله النبي ﷺ بنفس الطريقة لتحول الجدال إلى تصفية حسابات بين الأشخاص، وانتهت العملية التفاوضية بالفشل.

أما المشهد الثاني: وهو مجيء (مكرز بن حفص بن الأحنف) فلما رآه النبي ﷺ مقبلاً قال: هذا رجل غادر[٨٥] فمعرفة النبي ﷺ له ولنواياه، وما يحمل في سريرته من غدر وخبث مما هو معروف عن تاريخه، ومع تنبيه النبي ﷺ لأصحابه عن صفة هذا المفاوض ليأخذوا حذرهم، لم تمنعه من محادثته ومحاورته في المشكلة نفسها وبهذه المقدرة الفائقة استطاع النبي ﷺ فصل الأشخاص عن المشكلة ليصل إلى ما يريد تحقيقه في نهاية المطاف.

٣- التركيز على المصالح المشتركة.

«ويقصد بالمصالح هي تلك الحاجات والرغبات، والاهتمامات، والأهداف المرجوة، وكذلك هي المخاوف والمحاذير والتحديات التي تواجه المفاوض... اذ تتمثل المشكلة

الأساسية في أي تفاوض لا في اختلاف المواقف المتضاربة ولكن في الصراع بين احتياجات كل طرف ورغباته واهتماماته ومخاوفه، ان مثل هذه الرغبات والاهتمامات هي مصالح، والمصالح هي محرك رئيس للبشر، وهي المحركات الصامتة وراء ضجيج المواقف»[٨٦].

لذا وجب «على المفاوض ان يُشعر الطرف الآخر باهتمامه بمصالحه وحاجاته، ورغبته في تحقيقها له ما أمكن، وأن يوضح له بأن هدف هذه الجلسة التفاوضية هو التعاون لتحقيق مصلحة كلا الطرفين، ومعنى ذلك أن يسود الجو التعاوني في بداية المفاوضات بدلاً من الجو العدواني التنافسي الهجومي»[٨٧].

لقد حرص النبي ﷺ على إرسال إشارات تطمينية كثيرة لقريش تشعرهم بحرصه على مصلحة الطرفين من خلال كلامه ﷺ مع المفاوضين، ومن خلال موافقته على الشروط التي كانت تعدها قريش مفصلية في الاتفاق، وانها مهمة لحفظ كرامتها امام العرب، وهو السبب الرئيس في موقفها في الصد عن سبيل الله تعالى وهو (الكبرياء والسيادة والرئاسة).

وفيما يأتي بعض المواقف التي حرص النبي ﷺ فيها على التركيز على المصالح المشتركة للطرفين في عملية التفاوض:

١. قول النبي ﷺ لبديل بن ورقاء الخزاعي لما اخبره أن قريشاً عزمت على قتاله وصده عن البيت فقال الرسول ﷺ «**إنا لم نأت لقتال أحد ولكن جئنا معتمرين، وان قريشاً قد نهكتهم الحرب واضرت بهم، فأن شاءوا ما دناهم مدة ويخلوا بيني وبين الناس، فإن أُظهر، فان شاءوا ان يدخلوا فيما دخل فيه الناس فعلوا وإلا فقد جموا. وإن هم أبوا فو الذي نفسي بيده لأقاتلنهم على أمري هذا حتى تنفرد سالفتي أو لينفذن الله أمره** فقال بديل: سنبلغهم ما تقول»[٨٨].

ولو تأملنا هذا النص لوجدنا ان النبي ﷺ أرسل لقريش خطة الصلح كاملة، اذ بدأ أولاً بتطمينهم انه لم يأت مقاتلاً ولا مستفزاً لهم، بل جاء معتمراً، ثم وصف حالهم بما يشعرون به من تعب وألم وضر من طول الحرب مع النبي ﷺ، ثم عرج على اهتمامه ﷺ بمصلحة قريش اذ عرض عليهم مشروعاً متكاملاً يصب في مصلحة قريش أولاً، ثم في مصلحة المسلمين ثانياً الا وهو ترك المسلمين وشأنهم حتى تتبين لهم النتيجة.

وبهذا المشروع تَضْمَن قريش سلامتها، ووفرة رجالها، ثم بيّن لهم ان حرص المسلمين على مصلحة قريش ليس ضعفاً وإنما هو المشروع الأمثل للطرفين وإلا فالمسلمون على استعداد كامل لمناجزة عدوهم بما عرف عنهم من شدة وبأس وعزيمة.

٢. موافقة النبي ﷺ على شرط سهيل بن عمرو في قوله «وانك ترجع عنا عامك هذا، فلا تدخل علينا مكة، وانه اذا كان عام مقبل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك، فأقمت بها ثلاثاً وان معك سلاح الراكب، والسيوف في القرب لا تدخلها بغير هذا»(٨٩).

ومن خلال ما تم الاتفاق عليه مع سهيل بن عمرو يبدو جلياً ان قريشاً اقتنعت تماماً بمشروع النبي ﷺ الذي ارسله مع بديل الخزاعي لما فيه من رعاية لمصالحها، الا انها زادت عليه شرطاً آخر وهو الرجوع هذا العام خوفاً من قول العرب ان محمداً دخل عليهم عنوة.

ومع ما في هذا الشرط من قسوة وضيم على أصحاب النبي ﷺ الذين كانوا يحدوهم الشوق لرؤية البيت العتيق الذي حرموا منه أعواماً وهم يحملون بشارة الرؤيا التي رآها رسول الله ﷺ إلا أن النبي ﷺ وافق على هذا الشرط من منطلق التركيز على المصالح المشتركة. خصوصاً إذا كان هذا الشرط لا يضر كثيراً بمصلحة المسلمين ويمكن تعويضه في قابل الأيام؛ وهذا ما قاله النبي ﷺ، لعمر بن الخطاب ﷺ عندما سأله «أوَليس كنت تحدثنا أنا سنأتي البيت فنطوف به ؟ قال: **بلى، فأخبرتك أنا نأتيه العام؟** قال لا قال: **فإنك آتيه ومطوف به**»(٩٠).

المبحث الخامس
استراتيجيات التفاوض

اختلفت ألفاظ المعنيين بالإدارة الحديثة في تعريف كلمة إستراتيجية، وذلك لأنها «كلمة غامضة ألحقت باللغة العربية لعدم وجود ما يقابلها كلفظ مفرد، ولا زالت غامضة بلغة من وضعوها، تتفلت من محاولة الإمساك بها، حتى أطلق البعض على محاولة تعريفها، (رحلة صيد الإستراتيجية) وهي تكتسب تعريفاتها من مجال استخدامها، فهي في المجال العسكري مختلفة عن مجال الأعمال التجارية عنها في مجال السياسة، وكذا الحال في المجال الرياضي، بل تتعدد تعريفاتها في المجال الواحد، كذلك تستخدم في مستويات مختلفة

من العمل فرغم ان مصطلح الإستراتيجية استخدم بالأساس في المجال العسكري كفن القيادة العليا، إلا أنه صار يستدعى حتى في الأعمال البسيطة»[٩١].

فمنهم من عرفها بأنها: «خطة عمل شاملة طويلة المدى، تحدد أسلوب تمثيل المؤسسة لبلوغ هدف طويل الأجل أو أكثر، في مكان معين، باستخدام موارد معينة، في بيئة متغيرة»[٩٢].

ومنهم من عرفها بأنها: «سلسلة من الخطوات المخطط لها مسبقاً والتي تجعل تحقيق الأهداف ممكناً، وبتعبير آخر ان ندرك ما الذي نقوم به، وأن نعرف ماذا نعمل بالضبط، ومتى، وكيف نقوم به لكي نجني ثمار عملنا»[٩٣].

ومنهم من قال: «تحديد طريقة التعامل مع المتغيرات المتوقعة في المستقبل، سواء في البيئة التنافسية، أو قواعد المنافسة، أو في المنافسين، أو الجمهور». كما تحدد طبيعة القراءات التي تحتاجها المنظمة لمواجهة المستقبل.
إنها باختصار تجيب عن سؤال (كيف سنلعب لنكسب؟)[٩٤].

فالإستراتيجية إذاً هي باختصار (كيف سنلعب لنكسب) «لذا يسعى المفاوض الماهر لتوظيف العديد من الوسائل ليستفيد منها في تحقيق أهدافه وإشباع حاجات المنظمة أو الدولة التي يمثلها في موضع التفاوض»[٩٥].

«ومن البديهي أن الإستراتيجية المناسبة في موقف معين قد لا تكون مناسبة على الإطلاق في موقف آخر، وأن التكتيك الذي ثبت نجاحه مع خصم معين قد يفشل تماماً مع خصم آخر، ولذلك فإن الاختيار العلمي والدقيق للإستراتيجية والتكتيك المناسبين للموقف التفاوضي يحدد إلى حد كبير مدى ما يمكن تحقيقه من نجاح على مائدة المفاوضات»[٩٦].

وقد ذكر المعنيون في فن التفاوض العديد من الاستراتيجيات التي ينبغي على المفاوض الناجح معرفتها، ليختار ما هو مناسب منها، ولكل موقف ما يناسبه، وهي كثيرة ولعل أشهرها هي:

أولاً: استراتيجيات (متى).

«تعتمد هذه النوعية من الاستراتيجيات التفاوضية على عنصر الزمن والاستخدام الامثل للوقت، وبمعنى آخر متى تبدأ الكلام، ومتى تكف عنه؟ متى تهجم، ومتى تتراجع؟

متى تتشدد ومتى تتراخى؟ متى تعرض البدائل ومتى تخفيها؟ وغيرها، حيث يختار المفاوض أنسب الاوقات في كل تحرك من تحركاته التنفيذية أثناء المفاوضات»[٩٧].

ويدخل ضمن هذه الاستراتيجيات عدة أساليب منها التسويق ويسمى الصمت المؤقت، وشعار هذا الأسلوب «بالصبر تبلغ ما تريد، فعندها يمتنع المفاوض من الرد الفوري، أو ينتظر ويؤجل الاجابة عن سؤال معين لتغيير مجرى الحديث، أو الرد بسؤال مضاد»[٩٨].

ثانياً: استراتيجيات (كيف وأين).

«تتناول استراتيجيات (كيف وأين)، الطرق، والأساليب، والوسائل الواجب اتباعها في العملية التفاوضية وكذلك الأماكن الواجب ارتيادها أو دخولها لتحقيق الأهداف المرجوة من خلال التفاوض، وبمعنى آخر يمكننا القول: أن هذه النوعية من الاستراتيجيات تهتم بطبيعة السلوك التفاوضي»[٩٩].

ومن ضمن أساليب هذه الاستراتيجيات «هي المساهمة في الحصول على مكاسب مستقبلية تجعل المفاوض يضحي بجزء من مكسبه الحالي في سبيل تحقيق الهدف (الأعلى أو الأسمى)»[١٠٠].

ثالثاً: استراتيجيات (ماذا).

«تتناول استراتيجيات (ماذا) النتائج المطلوب تحقيقها، وبمعنى آخر: ماذا تريد أن تحقق؟ هل تريد مكاسب مشتركة أم مكاسب ذاتية؟ ولذا يمكن القول أن هناك نوعين من الأساليب العامة التي تصنف ضمن استراتيجيات (ماذا) وهي المصالح المشتركة أي (أنا أفوز وأنت تفوز) والمصالح الذاتية أي (أنا أفوز وأنت تخسر)»(١٠١).

إن المفاوض المحنك هو الذي يعرف كيف يتعامل مع الآخر، وبأي الاستراتيجيات سيبدأ، وبأيها سينتهي.

إذ لا توجد استراتيجيات سحرية معينة تلائم كل أنواع المفاوضات، فالمسألة تابعة لتقييم المفاوض للمفاوض الآخر وتحليل شخصيته وأداءه الميداني ومدى خبرته التفاوضية وممارسته العملية.

«والمتأمل لمراحل غزوة الحديبية يدرك تماماً أن النبي ﷺ كان يتصرف تصرفاً محسوباً وفق معايير ثابتة نظراً لخبرته الميدانية العالية ولمعرفته المباشرة بالأشخاص المفاوضين، حيث بدأ أولا بتحليل شخصية المفاوض وميوله ورغباته، وهذا يجعله ﷺ يختار الإستراتيجية المناسب استخدامها مع كل شخص من هؤلاء المفاوضين، وقد مرّ بنا آنفاً كيف كان النبي ﷺ يصف من ترسله قريش فقال عن الحليس بن علقمة سيد الأحابيش **(إن هذا من قوم يتأهلون)** وقال عن مكرز بن حفص بن الأحنف **(هذا رجل غادر)** ولما رأى سهيل بن عمرو علم أن قريشاً أرسلت المفاوض المخول الذي يستطيع أن يقرر عنها لذلك استبشر وتفاءل باسمه عندما قال «سهل الله أمركم، القوم مادون إليكم بأرحامكم، وسائلوكم الصلح، فابعثوا الهدي واظهروا التلبية، لعل ذلك يلّين قلوبهم»(١٠٢).

ولعلنا نلمس اختلاف الأساليب التي استخدمها النبي ﷺ مع كل مفاوض ترسله قريش، فمرة يرسل رسالتين معاً كما فعل ﷺ مع بديل الخزاعي إذ أرسل رسالة تطمينية تظهر حسن القصد والنوايا، ورسالة قوية تظهر القوة والاستعداد لكل ما هو متوقع، وهذا الأسلوب هو الأقرب إلى الاستراتيجيات (متى) في مصطلح التفاوض الحديث.

ثم استخدم ﷺ إستراتيجيات أخرى عندما جاءه المفاوض المخول (سهيل بن عمرو) الذي أطال الكلام والاعتراض، وهذا يحتاج إلى صبر كبير للوصول معه إلى اتفاق مرضي، وفعلاً استطاع النبي ﷺ أن يتنازل له عن مكاسب جزئية لأجل مكاسب أكبر يرتجي

حصولها في قادم الأيام، وهذا ما يسمى بأسلوب المساهمة وهو ضمن استراتيجيات (كيف وأين) في المصطلح الإداري الحديث.

ولعل الإستراتيجية العامة والغالبة على أسلوب النبي ﷺ في مفاوضات الحديبية هي إستراتيجية (ماذا) إذ حرص النبي ﷺ على أن يخرج بنتيجة مرضية للطرفين فأعطاهم ما يحرصون عليه، واخذ ما يريد، وهذا ما يسمى بأسلوب المصالح المشتركة أي (أنا أفوز وأنت تفوز) وهو الأسلوب الأمثل والأنفع والأعدل، في كل التفاوضات العامة والخاصة.

المبحث السادس
تقويم التفاوض

تقويم نتيجة التفاوض في غزوة الحديبية، هل هو لصالح المسلمين؟ ام لصالح قريش؟ يكون تبعاً لتقييم ما تم الاتفاق عليه من شروط، وأهمية كل شرط من الناحية المستقبلية، وهل حقق كل طرف ما يريده من الطرف الآخر؟

فإذا استعرضنا الشروط المتفق عليها يمكننا تقييم نتيجة المفاوضات، وشروط الاتفاق هي كما وردت في النص الآتي.

«هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو، اصطلحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين، يأمن فيهن الناس، ويكف بعضهم عن بعض، على انه من أتى رسول الله من قريش بغير إذن وليه رده عليهم، ومن جاء قريشاً ممن مع رسول الله لم ترده عليه، وان بيننا عيبة مكفوفة وانه لا أسلال ولا أغلال وانه من أحب ان يدخل عقد رسول الله وعهده دخل فيه، ومن أحب ان يدخل في عقد قريش وعهدهم، دخل فيه، وانك ترجع عنا عامك هذا فلا تدخل علينا مكة، وانه اذا كان عام قابل خرجنا عنك، فدخلتها بأصحابك، فأقمت بها ثلاثاً، وان معك سلاح الراكب، والسيوف في القِرب لا تدخلها بغير هذا»[١٠٣].

استقبل هذا الصلح بشروطه آنفة الذكر استقبالاً جيداً بالنسبة لقريش التي كانت تسعى لحفظ ماء وجهها، وتأجيل المواجهة مع المسلمين ما امكنها، اما بالنسبة للمسلمين فقد كان الصلح مخيباً للأمل في ظن الكثيرين منهم، حتى انهم «لما رأوا الصلح دخلهم من ذلك أمر عظيم، حتى كادوا يهلكون»[١٠٤] وعبارة (حتى كادوا يهلكون) توضح مدى الأسى

والشعور بالظلم والضيم، وعدم الرضى الذي ألمّ بهم، اما كبار القادة امثال عمر بن الخطاب ﷺ فقد اطال الحوار والنقاش وربما الاعتراض الممزوج بالهيبة والوقار لصاحب القرار رسول الله ﷺ فقد جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: «يا رسول الله، السنا على حق وهم على باطل؟ قال **(بلى)** قال اليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار؟ قال **(بلى)** قال ففيم نعطي الدنيّة في ديننا ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم؟ فقال: **يا ابن الخطاب، إني رسول الله، ولن يضيعني الله ابداً**، قال فانطلق عمر فلم يصبر متغيظاً، فأتى ابا بكر، فقال: يا أبا بكر السنا على حق وهم على باطل؟ قال بلى، قال: أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار؟ قال بلى، قال فعلام نعطي الدنيّة، ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم؟ فقال يا ابن الخطاب انه رسول الله ولن يضيعه الله ابداً»(١٠٥).

ولقد بلغ عدم الرضا بسيدنا عمر ﷺ وشدة مراجعته للنبي ﷺ في امر الصلح وبنوده مبلغاً حتى خشي ان يعاقبه الله تعالى على إلحاحه، وعدم رضاه، فقد روى اسلم مولى عمر ﷺ «ان رسول الله ﷺ كان يسير في بعض أسفاره، وعمر بن الخطاب يسير معه ليلاً فسأله عمر عن شيء فلم يجبه، ثم سأله فلم يجبه،ثم سأله فلم يجبه، فقال عمر: ثكلتك أمك يا عمر نزرت(١٠٦)، رسول الله ﷺ ثلاث مرات، كل ذلك لا يجيبك، قال عمر، فحركت بعيري حتى إذا كنت أمام الناس، وخشيت أن ينزل فيَّ قرآن، فما نشبت أن سمعت صارخاً يصرخ بي، قال: فجئت رسول الله ﷺ فسلمت عليه فقال «**لقد أنزلت عليَّ هذه الليلة سورة، لهي أحب اليّ مما طلعت عليه الشمس ثم قرأ ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴾**»(١٠٧).

وقد ناقش كثير من العلماء رحمهم الله تعالى هذه الشروط وفوائدها وعوائدها، وكيف كانت فتحاً للمسلمين كما اخبرهم الله تعالى، وطمأن قلوبهم، وسأذكر ملخص أقوالهم اتماماً للفائدة واستكمالاً لهذه الغزوة المباركة.

«فلم تمر أيام طوال على إبرامه (الصلح) حتى كان تشدد المشركين فيه وبالاً عليهم فأخذوا يشتكون من النصوص التي فرضوها، أو فرضتها حميتهم الغليظة، ونظر المسلمون كذلك مبهورين إلى عواقب التسامح البعيد الذي ابداه النبي ﷺ فوجدوا من بركاته ما ألهج ألسنتهم بالحمد، لقد انفرط عقد الكفار في الجزيرة منذ تم هذا العقد، فإن قريشاً كانت تُعد رأس الكفر، وحامل لواء التمرد، والتحدي للدين الجديد، وعندما شاع نبأ تعاهدها مع المسلمين خمدت فتن المنافقين الذين يعملون لها، وتبعثرت القبائل الوثنية في أنحاء الجزيرة،

لأن قريشاً جمدت على سياستها النفعية واهتمت بشئونها التجارية، فلم تجتهد في ضم أحلاف لها، في الوقت الذي أتسع فيه نشاط المسلمين الثقافي والسياسي والعسكري، ونجحت دعايتهم في تألف قبائل غفيرة وإدخالها في الإسلام»[١٠٨].

«وكثيرٌ من المؤرخين يعد صلح الحديبية فتحاً، بل أن الزهري يقول (ما فتح في الإسلام فتحٌ قبله كان أعظم منه، إنما كان القتال حيث التقى الناس، فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب، وأمن الناس بعضهم بعضاً، والتقوا وتفاوضوا في الحديث والمنازعة، فلم يُكلم أحد بالإسلام إلا دخل فيه، ولقد دخل في تلك السنتين– بعد الحديبية– مثلما كان في الإسلام قبل ذلك أو اكثر»[١٠٩].

قال ابن هشام: «والدليل على قول الزهري أن الرسول ﷺ خرج إلى الحديبية في ألف وأربعمائة، ثم خرج عام فتح مكة– بعد ذلك بسنتين– في عشرة آلاف»[١١٠].

الخاتمة وأهم نتائج البحث

بعد أن اكتملت معالم البحث بفضل الله تعالى ومنّه كان من اتمام الفائدة أن أبيّن أهم ما تم التوصل إليه من نتائج فكانت على النحو الآتي:

١. فن التفاوض من الفنون التي مارسها الإنسان في مراحل وجوده على الأرض بطريقة عملية فطرية لحاجته لهذا الفن في شؤون حياته التي يحتاج فيها التوصل إلى اتفاق بين طرفين.
٢. احتواء السيرة النبوية المباركة على كثير من المشاهد التفاوضية، التي تحدد المبادئ الرئيسة، والأساليب الناجحة في العملية التفاوضية.
٣. أسبقية الفكر الإسلامي على الفكر الغربي في الاهتمام بفن التفاوض كأحد العوامل الموصلة إلى الاتفاق المرضي في حل النزاعات والتوصل إلى القواسم المشتركة.
٤. تميز التفاوض الإسلامي بكثير من المميزات الأخلاقية والسلوكية مثل إخلاص النية وصدق الحديث وعدم الغدر والخيانة وعدم غمط حقوق الآخرين. وبهذه الصفات تميز عن الفكر الغربي المتأثر بنظريات ميكافيلي الذي يسعى لتحقيق المصلحة وإن كانت على حساب حقوق الآخرين.
٥. ممارسة النبي ﷺ العملية لمبادئ واستراتيجيات التفاوض الفعال مع ما يتمتع به من خبرة عالية مميزة في معرفة طبائع الناس وعاداتهم، وهي من أهم صفات المفاوض المحنك.

الهوامش

[1] سورة الأنعام: آية ٣٨.

[2] سورة البقرة: آية ٢٨٦.

[3] سورة غافر: آية ٤٤.

[4] البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، (ت٢٥٦هـ)، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير، (بيروت، ١٩٨٧)، ٥/ ٢٣٢٨، رقم ٥٩٥٨. مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، بلا)، ٢٠٨٦/٤، رقم ٢٧١٧.

[5] ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم المصري، لسان العرب، دار صادر، (بيروت، بلا)، ط١، مادة (فوض)، ١٨٦/٨. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسني، تاج العروس من جواهر القاموس، ١/ ٤٦٩٩، مادة (فوض).

[6] ابن منظور، لسان العرب، ١٩٦/١، مادة (فوض).

[7] الفيروز آبادي، مجد الدين محمد يعقوب (ت٨١٧هـ)، القاموس المحيط، المكتبة التجارية، (القاهرة، ١٩٦٣)، ١٩٦/٢، مادة فوض.

[8] ياسين خويلدان، مبادئ التفاوض، جامعة سعد دحلب، (الجزائر، ٢٠٠٥م)، ص٢.

[9] دافيد اوليفر، ١٠١ طريقة لمفاوضات ناجحة، ترجمة ميسون غلاوي، مؤسسة الرسالة، (بيروت، ٢٠٠٢م)، ط١، ص١٥.

[10] براين فينيش، المفاوضة على صفقة افضل، ترجمة مركز التعريب والبرمجة، الدار العربية للعلوم، (بيروت، ١٩٩٩م)، ص١.

[11] سورة الإسراء: آية ٥٣.

(١٢) ابرايم فينيش، المفاوضة على صفقة افضل، ص٩، هاني سلمان، الحوار، ص١٥، د.محمد نعمان جلال، البروتوكول والدبلوماسية بين التقاليد الإسلامية والمجتمع الحديث، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (مصر، ٢٠٠٢م)، ص٢١٧.

(١٣) د.علي الحمادي، ٥٢ تكتيك للتفاوض والاتفاق، دار ابن حزم، (بيروت، ٢٠٠٠م)، ط١، ص١٣.

(١٤) الحديبية: قرية متوسطة ليست بالكبيرة تقع على بعد اثنين وعشرين ميلاً إلى الشمال الغربي من مكة، ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله (ت٦٢٦هـ)، معجم البلدان، دار صادر، (بيروت، بلا)، ص٢٢٩.

(١٥) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك المعافري (ت٢١٢هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: محمد بيومي، مكتبة الإيمان، (القاهرة، ١٩٩٥)، ٣ /١٩٦؛ ينظر: الطبري، محمد بن جرير بن يزيد ابن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: مصطفى السيد وطارق سامي، المكتبة التوفيقية، (القاهرة، بلا)، ١٣٦/٢؛ ابن الاثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري (ت٦٠٣هـ)، الكامل في التاريخ، دار المعرفة، (بيروت، بلا)، ١٧٨/٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ١٦٤/٢.

(١٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ١٦٤/٢.

(١٧) عُسفان بضم اوله، وسكون ثانيه ثم فاء، وآخره نون، من فُعلان، من عسفت المفازة وهو يعسفها وهو قطعها بلا هداية ولا قصد، وسميت عسفان لتعسف السيل فيها، وهي قرية بين مكة والمدينة، وهي من مكة على ستة وثلاثين ميلاً وهي حد تهامة. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١٢١/٤.

(١٨) بشر بن سفيان العدوي الكعبي، اسلم واحسن إسلامه، وكان احد الذين يبعثهم رسول الله ﷺ على صدقات بني كعب بن خزاعة، ابن سعد محمد بن سعد بن منيع. الطبقات الكبرى، تحقيق: حسان عباس، دار صادر، (بيروت، ١٩١٨)، ٢٩٣/١؛ ابن حجر احمد بن علي العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، الإصابة في تميز الصحابة، دار العلوم والحديث، (مصر، ١٣٢٨هـ)، ط١، ١٠١/١.

[19] العوذ المطافيل– أي النساء والصبيان، والعوذ: في الأصل جمع عائذ، وهي الناقة اذا وضعت والمطافيل: جمع مطفل وهي الناقة التي معها ولدها. ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري، أسد الغابة، ١١٤/١، ابن منظور، لسان العرب، ٤٩٨/٣، الزبيدي، تاج العروس، باب عوذ، ٢٤٠٨/٣.

[20] ذي طوى واد بمكة يستحب الغسل عنده لمن اراد الدخول إلى مكة. البكري، أبو عبد الله بن عبد العزيز البكري الاندلسي، معجم ما استعجم، (بيروت، ١٤٠٣هـ)، تحقيق: مصطفى السقا، ٢٦٢/١.

[21] في رواية أخرى أن خالد بن الوليد كان مسلماً والأولى أصح، ينظر: ابن الأثير، الكامل، ١٨١/٤.

[22] كراع الغميم، كراع بالضم، وكراع كل شي طرفه وكراع الأرض طرفها، وكراع الغميم، موضع بناحية الحجاز بين مكة والمدينة وهو واد امام عسفان بثمانية اميال، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٤٤٣/٤.

[23] ينظر: الامام احمد، احمد بن حنبل الشيباني، مسند الامام احمد، مؤسسة قرطبة، (القاهرة، بلا)، ١٥/٣٢، الطبري، تاريخ الطبري، ١٣٨/٢، ابن الأثير، الكامل، ١٨١/٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٥٢٥/٤.

[24] الثمد: هو الماء القليل الذي لا مادّ له، وقيل هو الماء الذي يظهر في الشتاء ويذهب في الصيف. ابن منظور، لسان العرب، مادة (ثمد)، ٣/ ١٥٣.

[25] يتبرضه الناس، أيّ يأخذونه قليلاً قليلاً، والبرض الشيء القليل، ابن منظور، لسان العرب، ١١٦/٧، مادة (برض).

[26] بديل بن ورقاء بن عبد العزى بن ربيعة الخزاعي، اسلم وشهد مع النبي ﷺ فتح مكة وحنين، وابنه نافع أقدم إسلاما منه وكذا ابنه عبد الله، شهد بديل حجة الوداع مع رسول الله ﷺ وكان يستعمله رسول الله ﷺ في بعض الأمور. ابن سعد، الطبقات، ٤/ ٢٩٤.

[27] العيبة بفتح العين المهملة، وسكون الباء الآخرة الموحدة وهي في الاصل ما يوضع فيها الثياب لحفظها، والمراد بها هنا موضع سرّه وامانته، وشبه الإنسان الذي هو مستودع سره

بالعيبة التي هي مستودع الثياب أي محل نصحه وموضع اسراره، العيني، بدر الدين العيني، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، ٢٧/ ١٥.

[٢٨] تِهامة بالكسر: منطقة واسعة طرفها من قبل الحجاز مدارج العرج وأول تهامة من قبل نجد ذات عرض، وهي على ليلتين من مكة، سميت تِهامة لشدة حرها وركود ريحها، وهو من التهم وهو شدة الحر، يقال تَهِمَ الحر إذا اشتد. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٢/ ٦٤.

[٢٩] جَمَّوا: استراحوا وكثروا ويقال جم الماء يجمُّ جُموماً إذا كثر في البئر واجتمع بعدما استقي ما فيها. ابن منظور، لسان العرب، ١٢/ ١٠٤، مادة (جمّ).

[٣٠] البخاري، الصحيح، ٦/٨، رقم ٢٥٨١.

[٣١] الطبري، التاريخ، ٢/ ١٣٩، ابن الاثير، الكامل، ١٨١/٤، ابن كثير، البداية والنهاية، ٤/ ٥٢٣.

[٣٢] ينظر: ابن هشام، السيرة، ٣/ ١٩٦؛ الطبري، التاريخ، ٢/ ١٤١؛ ابن الاثير، الكامل، ٢/ ١٨١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤/ ٥٢٣.

[٣٣] ابن هشام، السيرة، ٣/ ١٧٦؛ الطبري، التاريخ، ٢/ ١٤١؛ ابن الأثير، الكامل، ٢/ ١٨١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤/ ٥٢٣.

[٣٤] اوشاباً: الخليط من الناس واحدهم وشبٌن يقال بها اوباش من الناس، واوشاب من الناس وهم الضروب المتفرقون، ابن منظور، لسان العرب، ١/ ٧٩٦، مادة (وشب).

[٣٥] الطبري، تاريخ الطبري، ٢/ ١٤١؛ ابن الأثير، الكامل، ٢/ ١٨١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤/ ٥٢٥.

[٣٦] ابن الأثير، الكامل، ٢/ ١٨١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤/ ٥٢٤.

[٣٧] ابو داود، السنن، ٦/ ٥٨، رقم ٢٧٦٥.

[٣٨] ابن هشام، السيرة النبوية، ٣/ ١٩٦؛ الطبري، التاريخ، ٢/ ١٤؛ ابن الأثير، الكامل، ٢/ ١٨٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤/ ٥٢٥.

[٣٩] الاوبار من أوبر وهو صوف الإبل والأرانب ونحوها، والجمع اوباراً (والمعنى أكلت صوفها من الجوع وطول الحبس). ابن منظور لسان العرب، ٥/ ٢٧١، مادة (وبر).

[٤٠] الطبري، التاريخ، ١٤١/٢؛ ابن الأثير، الكامل، ٢/ ١٨١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤/ ٥٤٣.

[٤١] الطبري، التاريخ، ١٤١/٢،؛ ابن الأثير، الكامل، ٢/ ١٨١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤/ ٥٤٣.

[٤٢] مِكْرَز بن حفص– مكرز بن حفص بكسر الميم وسكون الكاف وفتح الراء بعدها زاي–ابن الأحنف بن علقمة بن عبد الحارث القرشي العامري، اختلف في إسلامه والراجح أنه مات كافراً. ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ٣/ ١١٩.

[٤٣] البخاري، الأدب المفرد، ٣/ ٣٦٢، رقم ٩٤٧؛ ينظر: الطبري، التاريخ، ٢/ ١٤١؛ ابن الأثير، الكامل، ٢/ ١٨١.

[٤٤] خراش بن أميه بن ربيعة بن الفضل الخزاعي الكعبي، يكنى أبا فضله، وهو حليف بني مخزوم، شهد المريسيع والحديبية وحلق رأس النبي ﷺ في عمرة الحديبية. ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ١/ ٣٢٧.

[٤٥] الطبري، التاريخ، ٢/ ١٤٢؛ ابن الأثير، الكامل، ٢/ ١٨٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤/ ٥٢٤.

[٤٦] الطبري، التاريخ، ٢/ ١٤٢؛ ابن الأثير، الكامل، ٢/ ١٨٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٥٢٤/٤.

[٤٧] الطبري، التاريخ، ١٤٣/٢؛ ابن الأثير، الكامل، ٢/ ١٨٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٥٢٤/٤.

[٤٨] سلمه هو: أبو محذوره القرشي الجمحي المكي المؤذن، وقيل اسمه اوس أو سمرة أو سلمة أو سلمان بن المغيرة، صحابي (ت٥٩هـ) بمكة. ينظر: ابن حجر، الإصابة، ٣٧٩/٣.

[٤٩] الطبري، التاريخ، ١٤٢/٢.

[٥٠] الطبري، التاريخ، ١٤٥/٢؛ ابن الأثير، الكامل، ٢/ ١٨٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٥٢٥/٤.

[٥١] وفي رواية أخرى ان عليا ﷺ قال لرسول الله ﷺ عندما قال: «**أصلح رسول الله** قال لا امحوك أبداً فأخذ رسول الله ﷺ وليس يحسن أن يكتب فكتب موضع رسول الله محمد بن عبد الله». ابن الاثير، الكامل ٢/ ١٨٥.

[٥٢] عيبة مكفوفة: أي بيننا وبينهم في هذا الصلح صدراً معقوداً على الوفاء بما في الكتاب نفيا من الغل، والغدر، والخداع. ابن منظور، لسان العرب، ١/ ٦٣٣.

[٥٣] الاسلال والاغلال، الاسلال: السرقة الخفية، ويقال الاسلال الغارة الظاهرة، والاغلال: الخيانة. ينظر: لسان العرب، ١١/ ٣٣٨.

[٥٤] الطبري، التاريخ، ٢/ ١٤٥؛ ابن الأثير، الكامل، ٢/ ١٨٥؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤/ ٢٦٥؛ ابن حجر، فتح الباري، ٨/ ٢٨٣.

[٥٥] ينظر: ابن الاثير، الكامل، ٢/ ١٨٤؛ ابن سيد الناس، عيون الاثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ٦/ ١٥.

[٥٦] الإمام احمد، المسند، ٤/ ٣٢٥.

[٥٧] ينظر: الطبري، التاريخ، ٢/ ١٤٦؛ ابن الأثير، الكامل، ٢/ ١٨٤.

[٥٨] ينظر: الطبري، التاريخ، ٢/ ١٤٦؛ ابن الاثير، الكامل، ٢/ ١٨٤.

[٥٩] روجر داوسون، أسرار قوة التفاوض، ص٣٤؛ د.علي الحمادي، الطريق إلى نعم، ص٤١؛ د.علي الحمادي، ١٣ مهارة وصفة للمفاوض الناجح، ص١٦؛ دافيد اولفر، ١٠١ طريقة لمفاوضات ناجحة، ص١١٢.

[٦٠] ابن هشام، السيرة النبوية، ١/ ٣٢٥؛ الطبري، التاريخ، ٢/ ١٤٥؛ ابن الأثير، الكامل، ١٨٥/٢.

[٦١] محمد الغزالي، فقه السيرة، دار الدعوة، (القاهرة، ٢٠٠٠م)، ص٢٨٩.

[٦٢] الصلابي، علي محمد محمد، السيرة النبوية، ٣/ ٤٧٤.

[٦٣] المباركفوري، الرحيق المختوم، دار المؤيد، (الرياض، ٢٠٠٤)، ص٣٤٥.

[٦٤] روجر داوسون، اسرار قوة التفاوض، ص٣٤١؛ د.علي الحمادي، ١٣ مهارة وصفة للتفاوض الناجح، ص٨٧.

(٦٥) الطبري، التاريخ، ١٣٩/٢.

(٦٦) ابن الأثير، الكامل، ١٨١/٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٥٢٣/٤.

(٦٧) الطبري، التاريخ، ١٨١/٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤/ ٥٢٣.

(٦٨) د.هاني سلمان، الحوار، ص٢٢.

(٦٩) د.علي الحمادي، ١٣ مهارة وصفة للمفاوض الناجح، ص١٧-١٦؛ دافيد اولفر، ١.١ طريقة لمفاوضات ناجحة، ص١١٩.

(٧٠) د.علي الحمادي، ١٣ مهارة وصفة للمفاوض الناجح، ص١٧.

(٧١) ابن هشام، السيرة النبوية، ١٢٢/١.

(٧٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ١٩٩/٣؛ الطبري، التاريخ، ١٤١/٢؛ ابن الاثير، الكامل، ١٨١/٢

(٧٣) روجر داوسون، أسرار قوة التفاوض، ص٣٨١.

(٧٤) روجر داوسون، أسرار قوة التفاوض، ص٣٨١.

(٧٥) الذَهَبي، تاريخ الإسلام، ٣٨/١.

(٧٦) د.علي الحمادي، ٥٢ تكتيك للتفاوض والاتفاق، ص٧٨.

(٧٧) روجر داوسون، اسرار قوة التفاوض، ص١٨٧.

(٧٨) مسلم، الصحيح، كتاب الطهارة، رقم١٤١١؛ ينظر: الطبري، التاريخ، ٢/ ١٤٥؛ ابن الاثير، الكامل، ١٨٥/٢.

(٧٩) البخاري، الصحيح، ٩/٨، رقم ٢٥٨١؛ مسلم، الصحيح، ٧٤٢/٢، رقم ١٧٨٣.

(٨٠) ابن الأثير، الكامل، ١٨٥/٢؛ وقد يسال سائل ويقول كيف جاز لسيدنا علي ألاّ يمتثل لأمر النبي ﷺ بقوله «**ما أنا بالذي امحاه**»؟ وكيف يمحو النبي ﷺ العبارة ويكتب بيده عبارة (محمد ابن عبد الله) والقرآن يقول عن صفته ﷺ ﴿ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ﴾الأعراف١٥٧، فكيف يكتب وهو أمي؟ ولعل الجواب عن هذه التساؤلات يكون كالآتي:

أما التساؤل الأول فامتناع سيدنا علي كرم الله وجهه لم يكن من قبيل عدم الطاعة «إنما كان من باب الأدب المستحب، لأنه لم يفهم من النبي ﷺ تحتيم محو علي بنفسه ولهذا لم ينكر النبي ﷺ، ولو حتم محوه بنفسه لم يجز لعلي رضي الله عنه تركه، ولما أقره النبي ﷺ على مخالفته». الإمام النووي، شرح صحيح مسلم، ٦/ ٣٩٥. أما التساؤل الثاني: فقد بسط القول فيه الشيخ (سعيد حوى) رحمه الله تعالى وذكر ما ورد فيه من روايات واقوال العلماء رحمهم الله تعالى، وليس في اعادة ما ذكره الشيخ (سعيد حوى) كثير فائدة لكني سألخص أقوالهم وأشير إلى موطن البحث لمن اراد الاستزادة والتفصيل وهي على قولين:

الاول: وهو قول الجمهور ان الروايات المصرحة بأن النبي ﷺ كتب بيده هي روايات ضعيفة وأن قصة الحديبية هي قصة واحدة والكاتب فيها هو واحد وهو سيدنا علي كرم الله وجهه. وعبارة (فكتب) فيه حذف تقديره (فمحاها فأعادها لعلي فكتب) واطلاق لفظ (كتب) بمعنى أمر بالكتابة وهو كثير كقوله: كتب إلى قيصر وكتب إلى كسرى وعلى تقدير حمله على ظاهره، فلا يلزم من كتابة اسمه في ذلك اليوم، وهو لا يحسن الكتابة أن يصير عالماً بالكتابة ويخرج عن كونه امياً، فإن كثيراً ممن لا يحسن الكتابة يعرف تصور بعض الكلمات ويحسن وضعها بيده، وخصوصاً الأسماء ولا يخرج بذلك عن كونه امياً ككثير من الملوك.

أما الثاني: فقد قالوا لا مانع من أن يعرف الكتابة من غير تعلم، فتكون معجزة أخرى له ﷺ، وإلى هذا ذهب الباجي وشيخة الهروي وابو الفتح النيسابوري وآخرون من علماء افريقية وغيرها. سعيد حوى، الأساس في التفسير، دار السلام، (القاهرة، ١٩٩٥)، ط٣، ص٧٧٢.

[٨١] علي الحمادي، الطريق إلى نعم، ص٢٩.

[٨٢] د.علي الحمادي، ٥٢ تكتيك للتفاوض والاتفاق، ص٩.

[٨٣] امصص. ينظر: اللات؛ أمصص كلمة شتم كانت تستعملها العرب، أي: أنحن نفر وندعه. ينظر: القاضي عياض، أبو الفضل بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي

المالكي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث، ١٧٢/١، باب (فصل الاختلاف والوهم).

(٨٤) الطبري، التاريخ، ١٤١/٢؛ ابن الاثير، الكامل، ١٨١/٢.

(٨٥) الطبري، التاريخ، ١٤١/٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية،٥٢٣/٢.

(٨٦) د.علي الحمادي، الطريق إلى نعم، ص٤٩-٥.

(٨٧) د.علي الحمادي، ٥٢ تكتيك للتفاوض والاتفاق، ص١١٢.

(٨٨) الطبري، التاريخ، ١٣٩/٢؛ ابن الأثير، الكامل، ١٨١/٢؛ ابن كثير، البداية النهاية، ٥٢٣/٢.

(٨٩) ابن الأثير، الكامل، ١٥٥/٢، ابن كثير، البداية والنهاية، ٢٦٥/٤.

(٩٠) البخاري، الصحيح، ٢/ ٩٧٤، رقم٢٥٨١، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط.

(٩١) د.جاسم محمد السلطان، التفكير الاستراتيجي والخروج من المأزق الراهن، مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع، (مصر، ٢٠٠٦م)، ص١٥.

(٩٢) محمد فتحي، ٧٦٦ مصطلح إداري، دار التوزيع والنشر الإسلامية، (القاهرة، ٢٠٠٢م)، ص٣٣.

(٩٣) دافيد اولفر، ١٠١ طريقة لمفاوضات ناجحة، ص٢٤.

(٩٤) د.جاسم السلطان، التفكير الاستراتيجي، ص٢٢.

(٩٥) د.حسن محمد وجيه، مقدمة في عالم التفاوض الاجتماعي والسياسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (الكويت، ١٩٧٨)، ص٣٥.

(٩٦) د.علي الحمادي، ١٣ مهارة وصفة للمفاوض الناجح، ص٧١.

(٩٧) د.علي الحمادي، ٥٢ تكتيك للتفاوض والاتفاق، ص٢؛ د.حسن محمد وجيه، مقدمة في علم التفاوض، ص٣٥.

(٩٨) د.حسن محمد وجيه، مقدمة في علم التفاوض، ص٣٥.

(٩٩) د.علي الحمادي، ٥٢ تكتيك للتفاوض والاتفاق، ص٢١.

(١٠٠) د.حسن محمد وجيه، مقدمة في علم التفاوض، ص٣٥؛ طاقور عبد الحفيظ، دروس في مقياس قانون التفاوض، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة التكوين المتواصل، (مصر، بلا)، ص٦٠٤.

(١٠١) د.علي الحمادي، ٥٢ تكتيك للتفاوض والاتفاق، بتصرف بسيط، ص٢١.

(١٠٢) ينظر: الطبري، التاريخ، ٢/ ١٤٥؛ ابن الأثير، الكامل، ٢/ ١٨٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٥٢٥/٤.

(١٠٣) الطبري، التاريخ، ١٤٥/٢؛ ابن الأثير، الكامل، ١٨٥/٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٢٦٥/٢؛ ابن حجر، فتح الباري، ٢٨٣/٨.

(١٠٤) ابن الاثير الكامل، ١٤٥/٢؛ ابن سيد الناس، عيون الاثر، ٦/ ١٥

(١٠٥) البخاري، الصحيح، ١١٦٢/٣، رقم ٣٠١١؛ مسلم، الصحيح، ٣/ ١٤١١، رقم ١٧٨٥.

(١٠٦) نزرت: الححت عليه في السؤال.

(١٠٧) البخاري، الصحيح، ٤/ ١٥٣١، رقم ٣٩٤٣.

(١٠٨) الغزالي، فقه السيرة، ص٢٩، ينظر: سعيد حوى، الأساس في السنة، ٢/ ٧٨٢.

(١٠٩) ابن هشام، السيرة، ٣/ ٢٠٦، الغزالي، فقه السيرة، ص٢٩.

(١١٠) ابن هشام، السيرة النبوية، ٣/ ٢٠٦.

المصادر والمراجع

١. ابن الاثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري، (ت٦٠٣هـ)، الكامل في التاريخ، دار المعرفة، (بيروت، بلا).

٢. ابن حجر، احمد بن علي العسقلاني، (ت٨٥٢هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، دار العلوم والحديث، (مصر، ١٣٢٨ه)، ط١.

٣. ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع، (ت٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، (بيروت، ١٩١٨م).

٤. ابن سيد الناس، محمد بن عبد الله بن يحي، (ت٧٣٤هـ)، عيون الاثر في فنون المغازي والشمائل والسير، دار المعرفة، (بيروت، بلا).
٥. ابن منظور، محمد بن مكرم المصري، لسان العرب، دار صادر، (بيروت، بلا)، ط١.
٦. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك المعافري، (ت٢١٢هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: محمد بيومي، مكتبة الإيمان، (القاهرة، ١٩٩٥).
٧. ابو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، (ت٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، (بيروت، بلا).
٨. احمد، ابو عبد الله احمد بن حنبل الشيباني، (ت٢٤١هـ)، مسند الامام احمد، مؤسسة قرطبة، (القاهرة، بلا).
٩. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، (ت٢٥٦هـ)، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، (بيروت، ١٩٨٧).
١٠. براين فينيش، المفاوضة على صفقة أفضل، ترجمة مركز التعريب والبرمجة، الدار العربية للعلوم، (بيروت، ١٩٩٩م).
١١. البكري، أبو عبد عبد الله بن عبد العزيز البكري الاندلسي، معجم ما استعجم، تحقيق: مصطفى السقا، (بيروت، ١٤٠٣هـ).
١٢. د. جاسم محمد السلطان، التفكير الاستراتيجي والخروج من المأزق الراهن، مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع، (مصر، ٢٠٠٦م).
١٣. د.حسن محمد وجيه، مقدمة في عالم التفاوض الاجتماعي والسياسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، (الكويت، ١٩٧٨).
١٤. د.علي الحمادي، ٥٢ تكتيك للتفاوض والاتفاق، دار ابن حزم، (بيروت، ٢٠٠٠م)، ط١.
١٥. د.محمد نعمان جلال، البروتوكول والدبلوماسية بين التقاليد الإسلامية والمجتمع الحديث، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (مصر، ٢٠٠٢م).
١٦. دافيد اوليفر، ١٠١ طريقة لمفاوضات ناجحة، ترجمة ميسون غلاوي، مؤسسة الرسالة، (بيروت، ٢٠٠٢م).

١٧. الذَهَبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، التُركماني الأصل، ثم الدمشقي، (ت١٣٤٧م)، المقرئ، تاريخ الإسلام.
١٨. روجر داوسون، اسرار قوة التفاوض.
١٩. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسني، تاج العروس من جواهر القاموس.
٢٠. سعيد حوى، الأساس في التفسير، دار السلام، (القاهرة، ١٩٩٥)، ط٣.
٢١. الصلابي، علي محمد محمد الصلابي، السيرة النبوية، دار ابن كثير، (بيروت، ٢٠٠٤م).
٢٢. طاقور عبد الحفيظ، دروس في مقياس قانون التفاوض، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة التكوين المتواصل، (مصر، بلا).
٢٣. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن احمد بن ايوب، (ت٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، تحقيق حمد عبد الحميد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، (الموصل، بلا).
٢٤. الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، (ت٣١٠هـ)، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: مصطفى السيد وطارق سامي، المكتبة التوفيقية، (القاهرة، بلا).
٢٥. العيني، بدر الدين محمد بن محمود بن احمد، (ت٨٥٥هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار احياء التراث العربي، (بيروت، بلا).
٢٦. الفيروزابادي، مجد الدين محمد يعقوب، (ت٨١٧هـ)، القاموس المحيط، المكتبة التجارية، (القاهرة، ١٩٦٣).
٢٧. القاضي عياض، أبو الفضل بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي، (ت٥٤٤هـ)، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث، (بيروت، بلا).
٢٨. المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، دار المؤيد، (الرياض، ٢٠٠٤).
٢٩. محمد الغزالي، فقه السيرة مراجعة وتعليق الشيخ محمد ناصر الدين الالباني، دار الدعوة، (القاهرة، ٢٠٠٠م).
٣٠. محمد فتحي، ٧٦٦ مصطلح إداري، دار التوزيع والنشر الإسلامية، (القاهرة، ٢٠٠٢م).

٣١. مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار أحياء التراث العربي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، بلا).

٣٢. النووي، ابو زكريا، محي الدين بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار الفكر، (بيروت، بلا).

٣٣. ياسين خويلدان، مبادئ التفاوض، جامعة سعد دحلب، (الجزائر، ٢٠٠٥م).

٣٤. ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، (بيروت، بلا).

التفكير الإبداعي والقدرات العقلية العليا

أ.د. خالد رشيد الجميلي

كلية الشريعة

النفحة الأولى

تمهيد

الحمد لله المبدع الأكمل وصلى الله تعالى على الرحمة المهداة السراج الأمثل ﷺ.

أما بعد:

فقد وَددتُ ان احصل على شرف المشاركة في المؤتمر العلمي العائد الى مركز الدراسات التربوية والنفسية لأنني ذو ثقة بالغة بأثر الدراسات التربوية والنفسية في إعداد الفرد الأنبل من البيت الأفضل فالمجتمع الأمثل، هذا ليس رأي الجميلي، بل هذا مبدأ مقدس من مبادئ القرآن الكريم، وفي القرآن العظيم مبادئ صغيرة المبنى عميقة المعنى.

يصلح كل واحد منها لإعداد نظرية بل حقيقة علمية لأن النظريات تدور بين الخطأ والصواب، أما مبادئ القرآن المقدس فهي حقائق علمية لن تخضع للخطأ أبداً.

ومن هذه الحقائق التربوية والنفسية قوله تعالى: ﴿ كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِـَٔايَٰتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٥٢﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٣﴾ ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿ لَهُ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ﴿١١﴾ ﴾[2].

هذه لنعم الأقباس التي تطيب بها الأنفاس، أنها السلسبيل الأوفى نرتشفه من هذا الكأس المُعلى، مُبدِأ التغير كنت أتمنى من مدير مركز الدراسات التربوية والأبحاث النفسية أن يهيئ مؤتمراً خاصاً بعنوان (تغير النفوس).

أيُّ فائدةٍ جمةٍ يرتشفُها المجتمع من مؤتمرات لا تُبدَّل ولا تُغيَّر بينما مؤتمر التغير الذي أدعوا إليه يُثمر ثمرة الدواء والشِفاء لأن المجتمعات الإنسانية في ظرفنا المعاصر رُزئت بأدواء أنزلتها إلى الحياة الحيوانية تارةً والى الحياة الجنونية تارةً أخرى.

ولهذا فإن علماء الإجرام مجموعون على تكاثر الجرائم في كل مكان، حتى البلاد المقدسة كثر فيها الانتحار، وهل ينتحر عاقلٌ لبيب؟! داء الانتحار سموه سبيل الخلاص، وداء رذيلة اللواط والعياذ بالله سموه الزواج المثلي.

داء السَحاق أو المُساحَقة القذر سموه الزواج المثلي بين النساء.

داء المشروبات المذهبة للعقول والمخدرات التي تحطم الإنسان سموه المشروبات الروحية، وكأن الروح السِرُّ الإلهي المقدس المسؤول عن ديمومة الحياة لا ترويه الفضيلة بل ترويه الرذيلة.

داء الزنى الذي جعله الله تعالى حداً عقوبتُه لا تقبل العفو أبداً سمي الآن بالزمالة الجامعية، وبالزواج العرفي المدني أو المسيار، وكأن المرأة المكرمة أنيسة آدم عليه السلام في الجنة جُعِلت كالمرافق العامة للرجال، والأسى يحز في القلب.

داء التمرد على الأُسَر سُميَ الآن بحق الحرية الفردية، داء تمرد الآباء على الأسر سمي الآن حق تخلي الآباء عن البالغين كالكلاب التي تترُك أجراءَها إذا صاروا قادرين على إلتقام ما في القمامة.

لقد اهتزت السلامة وَأتزت الكرامة، ومَنْ القادر على تغير النفوس من الرذيلة إلى الفضيلة، من الشر إلى الخير، سوى المؤسسات التربوية والنفسية.

لهذا يدعوا الجميلي إلى أن تؤسسَ هذه المؤسسات قنوات تربوية نفسية بالصورةِ والصوت، تستقبل المشردين ليقصوا على المجتمع حياتهم الجهنمية، كيف يعيشون وينامون، كيف يجوعون في ملاجئ الأيتام المخمصة، تأكلهم أكلاً لَمّا، وأُسَر المسؤولين عَن الملاجئ يأكلون طعامهم أكلاً جَمّا، وكيف يخرجون من الملاجئ اذا بلغوا، انا أعرف قصصاً واقعية يندى لها الجبين عن المتشردين حتى قلت في قصيدتي:

أنـــا ضـــائِعٌ أنـــا تائِـــهٌ ومُشَـــردُ بَـــينَ الأرائِـــكِ فـــي الحـــدائقِ أرقـــدُ

الأُمُّ ضـــاعَت ثُـــمَّ ضـــاعَ الوالِـــدُ أيـــنَ أبـــي؟ دومَ الحيـــاةِ أنشـــدُ

النفحة الثانية

التفكير الإبداعي

الفكر والتفكير سُلَّم الوصول إلى كل تقدم ورقي وسمو، دونه يكون الإنسان كالحيوان توجهه الغريزة التي جُبِل عليها.

ولهذا ما استغلت الأسود قواها في الرقي والإبداع والإعمار بينما الإنسان الضعيف بدناً وصل إلى قمم الإبداع والإعمار بعقله ابتداءً وبساعدِهِ انتهاءً، ولهذا شاءت إرادة الباري عز وجل أن تكون الأرض مِلكَ الإنسان، حتى يعمرها وينقلها من الأرض الجُرز إلى

الأرض المنبتة، من قاعاً صفصفاً إلى أبراج ناطحات السحاب، لقد انتقل الإنسان بالتفكير من الكهوف والأكنان إلى قصور شاهقات تسر الناظرين.

قال تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴿٦١﴾﴾[٣].

قال المفسر البقاعي (وَٱسْتَعْمَرَكُمْ) أي أقلَّكُم لما لم يؤهل له الأوثان من ان تكونوا عماراً[٤].

وقال ابن عطية الأندلسي: (أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ) أي اخترَعكُم وأوجدكُم وذلك باختراع آدم عليه السلام.

فكأن إنشاء آدم عليه السلام إنشاء لبنيه، (وَٱسْتَعْمَرَكُمْ) أي اتخذكم عماراً[٥].

ولهذا حاج الله تعالى الملائكة الذين غبطوا الإنسان مذ جعله الله تعالى خليفةً في الأرض حاجهم بقدرة آدم عليه السلام على التفكير والإبداع مذ علمه الله تعالى أسماء المسميات فحفظها وأبدع في جوابه بفضل قوة لُبابهِ. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾[٦].

قال المفسر الإمام الطبراني: قوله تعالى:(وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا) وذلك ان الله عز وجل لما قال للملائكة:(إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً) قالوا فيما بينهم: يخلق ربّنا ما يشاء، فلن يخلق خلقاً أفضل وأكرم عليه منا، وإن كان خيراً منا فنحن اعلمُ منه؛ لأننا خلقنا قبله ورأينا ما لم يره.

فلما أُعجِبوا بعلمهم وعبادتِهم فضل الله آدم عليهم بالعلم فعلمه الأسماء كلها؛ وهي أسماء الملائكة، وقيل أسماء ذريته. وقال ابن عباس: «أسماء كل شيء من الدواب والطيور

والأمتعة حتى الشاةَ والبقر والبعير وحتى القصعةَ والسكرجة[٧]»[٨]، وقيل أسماءُ كل شيء من الحيوان والجمادات وغيرها؛ فقيل هذا فرس وهذا حمار وهذا بغل حتى أتى على آخرها.

وقال المفسر الرازي: «هذه الآية دالة على فضل العلم، فإنه سبحانه ما أظهر كمال حكمته في خلقة آدم ﷺ ألا بأن أظهر علمهُ، فلو كان بالإمكان وجود شيء اشرف من العلم لكان من الواجب أظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم، واعلم أنه يدل على فضيلة العلم بالكتاب والسنة والمعقول»[٩].

وصفوة القول إن فضيلة آدم ﷺ تكمن في طاقاته اللا محدودة، إذ أودع الله تعالى عنده شرف العقل الذي يفكر به ويتدبر به وهو اقدر المخلوقات على العلم وعلى التعلم وعلى الفكر والتفكير، وما يثمره فكر وتفكر الإنسان يتجلى بالإبداع اللا محدود الذي تجلى أمام الأجيال السالفة والآنفة والرادفة، كل ذلك يعود الى فضل نعمة الفكر والتفكر والتدبُّر.

والى القارئ الكريم أزجي الأقباس الوهاجة التي استنبطنا من خلالها سر عظمة الفكر والتفكُّر والتدبُّر قال تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ﴾[١٠].

لقد فرض الله تعالى على المسلمين ان يفكروا في عظمة آيات الله تعالى، ولهذا فقد تفكر المسلمون في القرآن الكريم وتدبروه حتى بلغت تفاسير القرآن الكريم بالتفكر والتدبر مئات المجلدات المطبوعة ناهيك عن المخطوطة.

هذا كله بفضل قدرة الإنسان التي أودعَها الله فيه على التفكُّر والتدبُّر والا ما بلغت التفاسير مئات المُجلدات، وعلى سبيل المثال لا الحصر ينجم عن التفكر بهذه الآية القرآنية الكريمة مبدأ اقتصادي إسلامي ألا وهو وجوب الإنفاق بحدود الزائِد بعدَ الحاجة.

قال الرازي: «وإذا كان العفو هو التيسير فالغالب ان ذلك إنما يكون فيما يفضل عن حاجة الإنسان في نفسِه وعياله ومن تلزمه مؤمنتهم»[١١].

ولا يتسع سِفرنا للاستدلال على الأسفار القيمة التي كتبت في النظام الاقتصادي الإسلامي، مستنبط من هذا القبس الوهاج أو من الأقباس القرآنية الأخرى.

وحسب الجميلي انه كتب مجلدين كبيرين وهو يتفكر بآية واحدة في القرآن الكريم، آية الدية وما فيها من أحكام جمة في الفقه الجنائي الإسلامي.

قال تعالى: ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾ ﴾[١٢].

إن هذه الآية القرآنية الكريمة جاءت بعد الآيات القرآنية التي أمرت بالإنفاق وبيَّنت شروطه وآدابه، ولعل أزكى شروط الإنفاق حرمة من المنفق وأذاه، لأنه يحرق صدقاته يوم القيامة ويكون حاله حال هذا الشيخ الذي أُصيبَ بالكِبر وأحرق الإعصار جنته وفي عنقه ذرية ضعفاء وما أشد الإذلال بعد الإعزاز.

هذا المثل القرآني متداخل بين الاقتصاد والاجتماع ولعلَّ الفنان المبدع يرسمهُ لوحةً تُدمي القُلوب، تمثل الذل بعد العزة، وكذلك مُحرِقُ صدقاتِهِ بالمنِّ والأذى يجب على اللبيب ان يتفكر ويتدبر فلا يُذكِرُ من انفقَ عليه، إذن قيمة التفكر تُثمرُ عظمة التَذكُّر، الفِكرُ بهذه الصورة الاجتماعية أزكى وسيلة من وسائل الإصلاح الاجتماعي[١٣].

وقال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا ۗ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿١٨٤﴾ ﴾[١٤].

هذا القبس القرآني الوهاج جعل التفكير سبيل الوصول إلى الإيمان، لأن الرحمة المهداة ﷺ عاش بين أظهُرِهم وهو أثقبهم عقلاً وأسطعَهُم استقامةً وما تهمةُ الجنون إلا لفحةُ يأسٍ قالوها مذ فَقدوا صوابَهم واعتلَ لبابُهم، ومن هذا التفكُّر تَتَجلى ثمرة التَدبُّر، حيث الاقتناع والاعتناق بوسيلة التفكر المأمور بهِ شرعاً.

قال أبو حيان الأندلسي الغرناطي: «قال الحسن وقتادة سبب نزولها ان رسول الله ﷺ صعد ليلاً على الصفا فجعل يدعوا قبائل قريش يا بني فلان يا بني فلان يحذرهم ويدعوهم إلى الله تعالى، فقال بعض الكفار حين أصبحوا هذا مجنون بات يصوّتُ حتى الصباح وكانوا يقولون شاعر مجنون، فنفى الله عز وجل عنه ما قالوا ثم أخبر أنه مُحذر من عذاب الله، والآية باعثة لهم على التفكر في أمر الرسول ﷺ وانتفاء الجنة عنه»[١٥].

قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِيٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآيِ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ ﴾[١٦].

ما أعظم هذا القبس القرآني الوهاج إذ أمر الإنسان أن يفكر في نَفسِه... النفس كالروح بسر الهي ليس له نظير، جزء من الإنسان يعيش معه حتى الرحيل إلى المبدع الجليل، لا يعرف كنهه مهما فكر وتفكر وتدبر.

إن علم النفس ما وقف على الأقدام وان وجدت فيه مئات الكتب، كيف يصل إلى الهام هذا أزكى وأسمى دليل يسطع بوجود الله تعالى، كيف يتفكر الإنسان في نفسه وهي جزء منه ولم يعرف حقيقتها كما عرف حقيقة الجينات والكروموسومات والدماغ والقلب، إلا النفس والروح.

فإنه مهما فكر بها عجز عن اكتشاف أغوار أسرارها، قال المفسر السخاوي(١٧): «يَجوز أن تكون (في) ظرفية والتقدير: أولم يُجددوا أو يحدثوا التفكُّر في قلوبهم؛ كما تقول: اجعل هذا في نفسك، وان يكون محلاً للتفكير، وهو ظاهر»(١٨).

وقال تعالى: ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾(١٩).

لقد حصن الله تعالى الإنسان ان يتفكّر بنفسه ليُبصر حقيقة الحقائق في شر الخلائق، ليبصر الإنسان لمدركات أفكاره أسرار النفس التي تحير ذوي الألباب، ولما يصل إلى فصل الخطاب.

ولعل من يطلع على آراء الفلاسفة والصوفية والفقهاء واللغويين والأطباء يشاركني فيما ذهبت اليه؛ كأن النفس محيط لا ضفاف له ولا قرار.

ولا استطيع في هذا البحث الوجيز ان افصل ذلك، راجياً من القارئ الكريم ان يتدبر ذلك، انظر المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة(٢٠).

قال المفسرون من السادة الصوفية (رحمهم الله) في تفسير أسرار النفس وأغوارها «(وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ) آيات وعجائب القدرة؛ اذ ليس شيء في العالم إلا وفي الأنفس له نظير، مع ما فيه من الهيئات النابغة والمصادر البهية، والترتيبات العجيبة»(٢١).

ومن أغوار وأسرار النفس التي أمرنا الله تعالى بالتفكر فيها أنها تسقم وتعافى، قال الإمام الغزالي: «قد عرفت من قبل إن الاعتدال في الأخلاق هو صُحبة النفس، والميل عن الاعتدال سقم ومرض فيها، كما أن الاعتدال في مزاج البدن هو صحة له والميل عن الاعتدال مرض فيه، فلنتخذ البدن مثالاً فنقول: **مثال النفس** في علاجها بمحو الرذائل والأخلاق الرديئة عنها، وجلب الفضائل والأخلاق الجميلة إليها، **مثال البدن** في علاجه

بمحو العلل عنه وكسب الصحة له وجلبها إليه»[٢٢] وقال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾[٢٣] إن هذه الآية القرآنية الكريمة أمرت العابد الزاهد بالذكر والفكر، هما جناحا الوصول إلى مرتبة الإحسان وهي أعلى منازل الإيمان، فكر الخالق الجليل، والتفكير بالمخلوق الجميل، التفكر بأسرار السموات وما فيها من كواكب ونجوم وأقمار ومجموعات شمسية، كيف تدور لكل فلك خاص به، فلا تصادم، ولا تلاحم بل كل شيء بميزان، وما أبدعه غير الرحمن، فقد توصل المسلمون بالنظر المجرد إلى علم الفلك وأحصوا الكواكب ولو بَقِيَتْ الخلافة الإسلامية لتوصلوا إلى ما توصل إليه العلماء المعاصرون.

لأن الوسيلة التي يمتلكها المعاصرون تختلف عن وسيلة علمائنا الأبرار، إنها الأجهزة الدقيقة المصورة المكبرة أضعاف مضاعفة لصور الأفلاك.

إننا أولى من غيرنا باكتشافها، لأن الله تعالى قد أمرنا بالتفكر.

ومن يدري لعل العلماء المسلمين يتوصلون إلى ما يبهر العالمين، بعد اختراع الوسائل المعاصرة، لأن بالتفكر حكم مأمور به شرعاً.

ولعل كل ما توصل إليه المعاصرون ما هو إلا خدمة للقرآن الكريم، وهو أدلة تهتف بوجود الخالق العظيم، اذ المخلوق العظيم يدل على وجود الخالق الأعظم.

ولا يتسع بحثنا للحديث عن الآيات الكونية وحسبنا أن نقول إن أساسها وسنخها تحدث عنه القرآن الكريم قال تعالى: ﴿ فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾ ﴾[٢٤].

الآن بالفكر المعاصر عرفنا ملايين الكيلومترات بين الثرى وبين مواقع النجوم.

وقال تعالى عن محاولة العروج إلى الكواكب: ﴿ يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ ﴾[٢٥].

الآن عرف الفكر المعاصر أسرار السلطان الموصل إلى الكواكب وكان الفكر الحديث العظيم تأييداً للقرآن الكريم.

فقد ظهرت موسوعات منها خاصة بالتفسير كلها دلت عن طريق الفكر على صدق الآيات القرآنية الكريمة التي تحدثت عن الآيات الكونية.

وفي كتاب العلم يدعوا للإيمان، للعالم الأمريكي كريسي مُوريسون، نجده قد برهن بالبراهين القاطعة على إن عجائب علاقات الإنسان بالطبيعة، ووجود الحياة نفسها، تتوقف كلها على وجود الخالق سبحانه وتعالى، وعلى وجود قصد من خلق الكون، ويتمثل هذا القصد في إعداد روح الإنسان للخلود، وهذه الغاية التي توخاها المؤلف هي غاية جليلة بلا ريب، ولا تعارض بينها وبين الأديان على اختلافها، بل أنها على العكس تؤيدها إذ تثبت الإيمان بالله الذي هو أساس كل دين(٢٦).

وقال تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾(٢٧).

أمر الله تعالى الناس بالتَفكير والتفكُّر كُلَّما قرأوا قَصص القرآن لأن القصة القرآنية تختلف عن القصص الأخرى كاختلاف الجبال والحصى.

إذ القصة القرآنية هادفة واعظة مصلحة مغيرة، كلما تفكرنا بها كلما زدنا إيماناً.

أما القصص البشرية التي كتبها الحاصلين على جائزة نوبل وغيرهم فهي قصص بائية تثير الشهوة وتوقع في البلوة لاسيما القصص التي جعلوها أفلام ناطقة مصوَّرة مدمِّرة مدهوِرة، تُبرِّر الرذيلة وتزينها، مثل فلم على نهر الحُب وفلم المراهقات وفلم شمعة تحترق وفلم من المسؤول، ومئات الأفلام تزين الرذيلة حتى يقتدي بها الإنسان وكأنها فضيلة، ولقد دعَونا مراراً طلابنا الأبرار وطالباتنا الفاضلات ليتفكروا ويتدبروا قَصَص القرآن.

أنها تجلي الرَّين عن القلوب وإنَها سبل الإيمان، ولو فكرنا بوضع درس القصص القرآني لفَقُهَ طلابنا كيف يكتبون القصص ويخلصوننا من الروايات التي لا تسمن ولا تغني من جوع، قال المفسر اللغوي الزمخشري: «وقيل: معناهُ إن وعظته فهو ضال وإن لم تعظهُ فهو ضال، فالكلب ان طردته فسعى لهث وان تركته على حاله لهث»(٢٨).

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾(٢٩).

لقد أمر الله تعالى الإنسان الحائر بأن يتفكر بالآيات الكونية كيف ينزل الماء من السماء، هل عن طريق التبخير والضغط وما السر الذي يجعل الأرض تهتز وتبتهج وتنبت، ومن أين يأتي حَب النبات الفطري كالكَمأ والمرعى، والحشائش التي جعل الله تعالى فيها أسرار الدواء والشفاء من الأدواء، كل هذه الآيات الكونية أمر الله تعالى الإنسان أن يتدبرها حتى يصل إلى أسرارها وأغوارِها أي سُرٍ في الماء، بحيث جعلهُ الله تعالى كالدم في أجساد الأحياء تحيا به الثرى، ومن أين بذور النباتات الفطرية، ولماذا ينبت الكمأ في مكان ويستحيل نباته في مكان آخر، وكذلك مئات الظواهر أمر الله تعالى الإنسان بالتفكر، حتى يخرق الأغوار ويعرف الأسرار، وقال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[٣٠].

لقد شملت هذه الآية القرآنية الكريمة وجوب التفكر بأسرار الجيولوجيا وبأسرار النبات والجبال والأنهار، وآثار الضوء والنهار على النبات والإنبات، وأثر الليل والنهار على ذلك التفكر واجب لكل ظاهرة كونية، ولهذا كثُرت العلوم وتعددت المؤلفات، وبلغت الحضارة الإنسانية مبلغاً يشار إليه بالبنان نتيجة لوجوب التفكر والتدبر.

قال المفسر الطبطبائي: وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ ﴾ أي بسطها بسطاً صالحاً لأن يعيش فيه الحيوان وينبت فيه الزرع والشجر، والكلام في نسبة مد الأرض إليه تعالى وكونه كالتوطئة والتمهيد لما يلحق به من قوله: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ﴾ الخ، نظير الكلام في قوله في الآية السابقة: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ﴾.

وقوله: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ﴾ الضمير للأرض والكلام مسوق بحيث يستتبع بعض أجزائه بعضاً والغرض- والله اعلم- بيان تدبيره تعالى أمر سكنة الأرض من انسان وحيوان في حركته لطلب الرزق وسكونه للارتياح، فقد مد الله سبحانه الأرض ولولا ذلك لم يصلح لبقاء نوع الإنسان والحيوان ولو كانت ممدودة فحسب من غير ارتفاع وانخفاض في سطحها لم تصلح لظهور ما أُدُّخِر فيها من خزائن الماء على سطحِها، لشرب الزروع والبساتين فجعل سبحانه فيها الجبال الرواسي وأدخر فيها ما ينزل على الأرض من ماء السماء، وشقَّ من أطرافِها انهاراً وفجر منها عيوناً مُطلة على السهل تسقي الزروع والجنان... فيخرج به ثمرات مختلفة حلوة ومرة صيفية وشتوية برية وأهلية وسلط على وجه

الأرض الليل والنهار، وهما عاملان قويان في رشد الأثمار والفواكه بتسليط الحرارة والبرودة المؤثرتين في النضج والنمو والانبساط والانقباض.

وتسليط الضوء والظلمة النظامين لحركة الدواب والإنسان وسعيهما في طلب الرزق وسكونَهُما للنوم والرقدة.

فمد الأرض يسهل الطريق لجعل الجبال الرواسي وذلك لشق الأنهار وذلك يجعل الثمرات المزدوجة المختلفة، وبالليل والنهار يتم المطلوب، وفي ذلك كله تدبير متصل متحد يكشف عن مدبر حكيم واحد لا شريك له في ربوبيته، وإن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون، وقوله: ﴿وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ﴾ أي ومن جميع الثمرات الممكنة الكينونة جعل في الأرض أنواعاً متخالفة، نوعاً يخالف آخر كالصيفي والشتوي، والحلو و وغيره، والرطب واليابس هذا هو المعروف في تفسير زوجين أثنين.

فالمراد بالزوجين الصنف يخالفه صنف آخر كانا صنفين لا ثالث لهما أم لا.

ما تأتي فيه التثنية للتكرير كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ﴾[الملك:٤]، أريد به الرجوع كرة بعد كرة وإن بلغ من الكثرة ما بلغ[٣١].

وقد أمر الله تعالى الإنسان الحائر بأن يمعن النظر ويقدم أسرار الفكر في أسرار التراب، هذا اللغز المحير منه خلق كل حي واليه يعود كل حي ومنه يبعث الإنسان تارةً أخرى، للتراب أسرار وأغوار، كيف يجعلُ الحب والنوى أشجار باسقة... كيف يحافظ على أسرار التكوين، فلا يجعل النخل يحمل زيتوناً وكيف لا يجعل الزيتون يحمل تمراً.

أسرار وأغوار، أمر الله تعالى الإنسان ان يتفكر ويتدبر حتى اذا ما وصل في الرياضة الفكرية إلى أسرار الفطرة والطبيعة خر ساجداً لله تعالى، قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗۖ لَّكُم مِّنۡهُ شَرَابٞ وَمِنۡهُ شَجَرٞ فِيهِ تُسِيمُونَ ۝١٠ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرۡعَ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلۡأَعۡنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ۝١١ ﴾[٣٢].

وكلما فكر الإنسان بما أمر الله تعالى ان يتفكر فيه كلما آمن بعظمة الرحمن.

قال المفسر جوهري طنطاوي؛ بينما أنا أولف في هذا التفسير اذ خرجتُ ليلة لأمر اقضيه فجلستُ على دكان بجوار دارنا، فحدثني صاحب الدكان وهو رجل صالح، قال: ان فلاناً أصبح رجلا صالحاً جداً، وصار يصلي ولا يفتأ يذكر الله ليلاً ونهاراً، وسبب ذلك أنه قال: إنني مكلف بأعمال تتعلق بدائرة القصر الملكي، فاقتضت الأعمال أن أسير في الجبل

غربي أهرام الجيزة، فأصابني أنا ومن معي عطش شديد، وكان معنا أعرابي، فتبسم وقال: ستُروى بعد قليل، فقلت له: أين الماء؟ ان هذه صحراء قاحلة، فقال: سترى ثم اخذ ينظر في الأرض ويتفرس بين الرمال، ثم نظر بريقاً بين الرمال ضئيلاً جداً، فقال لي هذا هو الشراب، فقلت له: هذا رمل.

قال: سترى، فحفر في الأرض حفرة فطلع منها نبات مكور، فأخرجه وقال: كُلْ هذا، فقلتُ: أنا أطلب الماء وأنت تعطيني طعاماً!! أتسخر منا ونحن عصبة؟ فقال: كُلْ هذا وسترى، وهي نبات أشبه بالبصلة، فأكلتها وما مضت حتى رويت وبقيت طول النهار لا أحتاج لماء ولا أشتاق إليه.

فعرفت ان لهذا العالم إلهاً، ومن ذلك الحين صرت أتذكره كل حين.

وهناك حكاية مصرية أخرى، أخبرني رجل من بلاد مديرية الشرقية بالوجه البحري من بلادنا المصرية، قال: بينما أنا في ليلة واقف في الماء بنهر يسقي الحقول، إذ أنا بالماء قد لمع فيه صور النجوم.

وكنت إذ ذاك وضعت يدي في الطين لأزحزح السد عن مجرى الماء لينزل بحقل احد أعدائي لأغرق زرعهم، فلما لاحت لي بهجة النجوم في الماء، تذكرت عظمة الله التي تجلت لي في الماء، وقلت: هل يجوز أن اعصي الله الذي هذه نجومهُ وهاهي ظاهرة صورها في الماء، فرجعتُ عن ذنبي وتبتُ لربي[٣٣].

وقد أمر الله تعالى بأن يتفكر ويتدبر القرآن الكريم والكتب السماوية الأخرى، إذ فيه أسرار وأغوار لا يحدها حدود في كل وجود لأن القرآن الكريم كلام الله اللا محدود، فكانت فيه الإبداع لا محدود.

وقد بلغت كتب التفسير المطبوعة والمخطوطة نتيجة لقدح زناد الأفكار ستة آلاف ومئة وأربعةً وعشرين (٦١٢٤) تفسيراً[٣٤].

قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾[٣٥].

قال الثعلبي: (فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ) يعني هم أهل الكتاب[٣٦].

ثم أمر الله سبحانه وتعالى البشر بتدبر وبتفكر أسرار النحل كيف تجمع رحيق الزهر وتصنعهُ عسلاً تعجز الخلائق عن صنعه، يشرِّحُ البشر النحل ليعرف سرَّ جسمِها القادر على صنع أعذب نعمةٍ من نعم الله.

لماذا يعجز الإنسان عن إنشاء مصانع نحل اصطناعية ليجعل العسل كثيراً جداً يتمتع به البشر؟ وما سر الشفاء في هذا الغذاء المحير؟

تفكر ايها الإنسان وتدبر كيف ضعف الطالب والمطلوب بإنشاء الشهد الذي يتمناه الإنسان، الذي وصل القمر وعجز عن الإتيان بأعذب الثمر.

قال تعالى: ﴿ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾ ﴾ (٣٧).

قال الطنطاوي: (يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ) يعني العسل، (مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ) ابيض وأصفر وأحمر وأسود بحسب اختلاف المراعي، (فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ) لأنه من الأدوية النافعة، وقل من معجون من المعاجين لم يذكر الأطباء فيه العسل، فهو شفاء للناس من الأمراض التي خلق دواء لها، فإن لكل داء دواء، وقد أكثر الله الأدوية كما أكثر الأمراض، (إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) فيعرفون كيف اتصف النحل بتلك الصناعات الدقيقة والأفعال العجيبة (٣٨).

ثم أمر الله تعالى الخالق الأسمى مخلوقَهُ أن يتفكر ويتدبر أمر نفسه وقلبه وعواطفه، كيف خلق الله تعالى من نفسه له امرأة تميل إليه ويميل إليها، جعل قلبها له سكناً يفترش فيه المودة، ويلتحف فيه الحب والرحمة، تُخلص إليه ويخلص إليها، لا يشمئز منها ولا تشمئز منه.

وهما بالأمس غريبان، وبليلة الزفاف متحابان متقاربان، كأن كلاً منهما نصف يبحث عن نصفه، ولعلها تسقم بسقمه، وتموت بموته، إذا فكر الإنسان بأمره هنأ بسره، انه سر إبداع الخالق الكريم.

قال تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ (٣٩).

قال المفسر الإمام القاضي مجير الدين بن محمد العليمي المقدسي الحنبلي: «في قوله تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا) أي حواء من ضلع آدم، والنساء بعدَها

من أصلاب الرجال، ﴿لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا﴾ لتأووا إلى أزواجكم، ﴿وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةً﴾ الجماع ﴿وَرَحۡمَةً﴾ الولد، فبرحمة الله يتعاطفون ويَرزق بعض بعضاً، ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾ في عظمة الله وقدرته»[٤٠].

سبحان الله... لقد بلغ مبلغ حب الهندية زوجَها مبلغ العُجاب المنقطع النظير، إذ تحرق المرأة الوفية نفسها إذا مات زوجها، وهذا الأمر حرام في الشريعة الإسلامية، ولكنني أشرت إليه ليتفكر الإنسان عن سر الحب الذي يجعل المرأة تصنع ذلك طوعاً لا كَرهاً.

قال ابن بطوطة: «إن كافراً من الهنود ماتَ وأُجِجَتْ النار لحرقه وامرأته تحرق نفسها معه، ولما احترقا جاء أصحابي وأخبروا أنها عانقت الميت حتى احترقتْ معه»[٤١].

وقال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾[٤٢].

أمر الله تعالى الخلائق أن تتفكر في أقرب ظاهرة تلازمها إنها النوم والوفاة والموت، هل يستطيع الإنسان أن ينام قبل أن يحتاج إليه؟

هل يستطيع أن يموت بإرادته؟ وإذا كانت العقاقير قادرةً على أحداث النوم أو الموت، فهل عقاقير الدنيا سالفاً وآنفاً قادرةٌ على بعث الموتى؟ أو على منع الموت أو الوفاة؟!!

هذا موجبٌ للتفكير العميق، لأنه كاشف لوجود المحرك المدبر المحيي المميت الباعث المتحدي، يتحدى الإنسان المخلوق ويأمره أن يتفكر ويتدبر أقرب ظاهرة تلازمه حتى الرحيل والبعث يوم النشور من أجداث القبور.

قال الطاهر ابن عاشور: انتقل هنا إلى الاستدلال بحالة عجيبة من أحوال أنفُس المخلوقات وهي حالة الموت وحالة النوم، وقد أنبأ عن الاستدلال قوله: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴾، فهذا دليل للناس من أنفسِهم[٤٣].

وقال تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[٤٤].

ما خلق الله تعالى شيئاً عبثاً البتة أبداً، بل جعل الخالق العظيم كل خلق في السموات والأرض مسخراً لخدمة الإنسان، كل يسري ويجري وفق قانون لن يحيد عنه البتة

أبدا، القمر ليلاً والشمس نهاراً والنجوم والكواكب مصابيح يهتدي بها من في البر والبحر والجو.

كأنها ساعات إلهية كونية، يعرف المخلوق مبتدى ليلهِ ومنتهاه كما يعرف من بُعد ظل الشمس وقربهِ أوقات صلاته.

وثم أسرار يعجز الفكر عن إدراكها من حيث غذاء التربة على شعاع الشمس، ومن حيث قدرة المطر على إحياء الأرض التي تهتز وتربوا مسرورةً باستقبالها إياه.

أما المعادن الكامنة في الثرى في البحار وفي الأنهار، فهي بحاجةٍ إلى طول الأفكار حتى تكشف الأسرار، كما اكتشفت أسرار اليورانيوم من التراب الذي لا يعجب الجاهلين وهو يُبهر العالِمين.

كل شيء في الأكوان مسخر للإنسان، قال المفسر الطوسي: «**(وَسَخَّرَ لَكُمْ)** معاشر الخلق **(مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا)** يعني من شمس وقمر ونجوم وهواء وغيث وغير ذلك، وجعل السماء سقفاً مزيناً وجوهراً كريماً.

وسخر الأرض للاستقرار عليها وما يخرج من الأقوات منها من ضروب النبات والثمار والبر فيها إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة من ضروب نعمه مما لا يحاط به علماً، وسهل الوصول إلى الانتفاع به تفضلا **(مِّنْهُ)** على خلقه، ثم بين **(إِنَّ فِي ذَٰلِكَ)** يعني في ما بينه **(لَآيَٰتٍ)** ودلالات **(لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)** فيه ويعتبرون به»[٤٥].

قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۝١٨ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝١٩﴾[٤٦].

ان التفكير يشترط فيه ان يكون المفكر موضوعياً لا ذاتياً، فإن اتبع المنهج الذاتي اختلطت الحقيقة عنده فباءَ تفكيره بالفشل وتقطع عنده الوصول إلى الأمل، فأمسى يخبط خبط عشواء في ليلةٍ ظلماء، كذلك حال الوليد بن المغيرة ما استنار بعقله في إتباع المنهج الموضوعي، بل كان ذاتي المنهج مذ فكر قصد اتهام الرحمة المهداة تارةً بالسحر وتارة بقول البشر، بينما الذين اتبعوا المنهج الموضوعي الرشيد المعتمد على إرادة الحقيقة ابتداءً توصلوا إلى حقيقة النور الإلهي الذي جاء به القرآن الكريم.

قال المفسر الطبرسي: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ﴾ ودبر ماذا يقول في القرآن ﴿وَقَدَّرَ﴾ القول في نفسه وإنما فكر ليحتال به للباطل لأنه لو فكر على وجه طلب الرشاد لكان ممدوحاً.

وقدر فقال إن قلنا شاعر كذبتنا العرب باعتبار ما أتى به وأن قلنا كاهن لم يصدقونا لأن كلامه لا يشبه كلام الكهان، فنقول ساحر يؤثر ما أتى به عن غيره من السحر، ﴿فَقُتِلَ﴾ أي لعن وعذب، وقيل لعن بما يجري مجرى الكلام[٤٧].

وصفوة القول أن القرآن الكريم قد جعل الفكر والتفكير سبيل الوصول إلى الإيمان بالله تعالى.

ويح قلبي لماذا تمسك المثقفون بقول ديكارد: أنا أفكر لأنني موجود وأنا موجود لأنني أفكر.

لقد أشار الله تعالى إلى قيمة التفكر في ثماني عشر آية كما ذكرنا آنفاً.

ولا ولن يدخل في القلب الإيمان إلا إذا تفكر الإنسان لأن الفكر والتفكر يتولد عنه القناعة، وإذا اقتنع اللبيب اعتنق فأمتزج المبدأ الذي اقتنع به واعتنقه كمزج الأرواح بالأجساد، ولهذا كان شعار المجاهدين، إذا ثبت سهم في صدري أتقدم خطوات لأنني أموت مقبلاً ولا شرف لي إن مت مدبراً.

قال تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾[٤٨].

إن هذا القبس القرآني الوهاج حصن الإنسان على وجوب التأمل والتدبر والتفكر، ليصل بتفكيره بأغوار وبأسرار المخلوقات كيف تتصدع الجبال؟ بالسلاح الذري أم بسلاح آخر، بحيث يجعل الصخور المتماسكة تتخلى عن قانون التجاذب إلى قانون التباعد فيحدث التصدع، وقد أشار القرآن الكريم إلى تجزؤ الذرة وانقسامها نسبةً إلى المثقال المتكون من أربع غرامات وأربع وعشرين بالمائة.

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ۖ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾﴾[٤٩].

وقال تعالى: ﴿ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُواْ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٦١﴾ ﴾[٥٠].

قال الطنطاوي جوهري: «(فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ): يعني من الذرة (وَلَا أَكْبَرَ) يعني منها»[٥١]، وقد شبه الله تعالى الجبال بالعهن المنفوش، أي بالصوف لما يتفكك بعد ما كان لبداً، ويحدث قانون التباعد مضاد لقانون التماسك، فتنفش الجبال نفشاً[٥٢].

قال تعالى: ﴿ الْقَارِعَةُ ﴿١﴾ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٢﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٣﴾ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ ﴿٤﴾ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ ﴿٥﴾ ﴾[٥٣].

ما كان أحد يخال الذرة يمكن أن تتجزأ ويظهر جزء اصغر منها إلا في هذا الزمان المعاصر، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فتوصل الناس إلى أسرارها بالفكر والتفكر.

وصفوة القول إن المنهج الإسلامي أمر الناس بقدح زناد الأفكار، إذ التفكر يفضي إلى التدبر، والتدبر يفضي إلى الإيمان، الذي يمتزج كالأرواح في الأجسام اذا كان قد نفذ الأفئدة واستقر في الروع عن طرق إمعان النظر وهو الفكر والتفكر.

قال النكري: «الفكر: إمعان النظر في الشيء وأعلم أن النظر والفكر كالمترادفَين، لأن بينَهُما تغايراً اعتبارياً بأن ملاحظة ما فيه الحركة معتبرة في النظر وغير معتبرة في الفكر، والمشهور في تعريفهما ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول نظري تصوري أو تصديقي»[٥٤].

ونتيجة لإمعان النظر فقد حدثت ثورة عارمة في الثروة الفكرية الهائمة بفضل المنهج الإسلامي الذي دعا إلى التفكير والتفكر، فقد ظهرت المذاهب الفقهية، ألفت مئات الأسفار وانقسمت إلى متون صغيرة تحفظ، ثم إلى كتب فقهية متوسطة تفهم، ثم موسوعات عُليا تنتقد وتجتهد وهكذا دواليك.

الكتب حسب عمر الناس، اذ الصغير لا يفقه كتب الحواشي حيث النقد بالاستدلال العقلي أو ألنقلي، بل هذا المنهج يحتاج إلى ما فوق الأربعين.

ومنهج الكتب المتوسطة إلى دون الأربعين، ومنهج المتون إلى صغار الطلبة، ثم منهج القمم العليا بالاجتهاد.

هنالك الموسوعات التي لا يستطيع أن يعي ما فيها إلا من روض عقله حتى صار ثاقباً يعي العلم وان كان لازباً.

ثم ظهر ما يتعلق بعلم الحديث والتفسير وعلم الكلام والنحو والبلاغة واللغة والتاريخ.

ملايين الكتب زينت التراث الإسلامي العظيم، أما على الصعيد الفلسفي فحدِّث ولا حرج عليك.

لقد تُرجِمت كتب الفلاسفة فإذا بالفارابي والكندي وابن سينا وأبن رشد يشرحون ويوضحون حتى انبرى المفكر الغزالي راداً عليهم بكتاب تهافت الفلاسفة(٥٥)، وإذا بالفيلسوف ابن رشد يرد عليه بكتاب تهافت التهافت(٥٦).

ولما اختلط الفكر الفلسفي بعلم العقيدة ظهر بعد إمعان النظر (علم الكلام)، والجميلي يسميه (فقه التوحيد).

وقد أبدع المعتزلة إذ أنجدوا واتهموا مع أجلال لفرق الأشاعرة والماتريدية.

إلا إن المعتزلة قد ثوروا العقل، وأبدعوا فيه غاية الإبداع، فكانوا من اشد الأرواع، عقل وهاج كالأسود في السُبل الفِجاج.

وقد تجلى في الأفق الإسلامي المترامي فرق الصوفية وما أبدعوا فيه من سمو الأرواح، سمواً منقطع النظير، حتى نالَ الحلاج شرف الشهادة... تاج العبادة.

سلك سبيل الاستشهاد خدمةً للفكر والاعتقاد، ولو بقيت الدولة الإسلامية في الأندلس لتوصلت إلى المخترعات لأن بيئتها غريبة كانت تساعد على ذلك.

إذ لا زال الغرب مَديناً إلى الطب الإسلامي كما تجلى في مدرسة ابن سينا والرازي وابن رشد وابن النفيس وداود الأنطاكي.

ومئات من الذين لا نطيق ذكرهم في هذا البحث الوجيز.

النفحة الثالثة
العقل

العقل هو جنس العقول العشرة أو نوع، وتلك العقول أفراده جوهر مجرد عن المادة في ذاته وفعله أي ليس بمادي وغير متعلق وليس بمحتاج إلى المادة في فعله، وهذا العقل يسمى ملكاً بلسان الشرع، وعقلاً مجرداً بلسان الحكماء.

ولم أرَ مبرراً في الغوص في أقسام العقل، لأن هذا مبحث فلسفي ميتافيزيقي يحتاج إلى مؤتمرات خاصة به، والصواب ما قاله بعض المحققين، وهو أنه نور معنوي في باطن الإنسان يبصر به القلب (أي النفس الإنسانية) المطلوب، أي ما غاب عن الحواس بتأمله وتفكره بتوفيق الله تعالى(٥٧).

وبناء على هذا فإن العقل هو النور الذي يستعين به من يُمعن النظر ويُفكر، ولهذا فأن المجنون فاقد لهذا النور الوهاج، فلا يستطيع أن يرى مهما فكر لانعدام الرؤية العقلية عنده، كالبصير الذي لا يستطيع أن يتخصص بعلم الفلك لانعدام الرؤية البصرية عنده، وهذا النور السر الإلهي الذي إذا استل لن يعود وأن تمالأ أطباء الوجود لأنه سر الهي كالروح لا تعود إذ ما تروح، هذه من الأسرار الإلهية الكبرى التي عجزت البشرية عن إدراكها، مع أنها جزء يسري في أبداننا، سبحان الله ليست من عالم علوي سرمدي حتى نعجز عن إدراكه، بل هي جزء منا ونحن جزء منها ومع ذلك لا نرها ولا نعرف سرَّها، ولن نستطيع البتة الإتيان بها جلت حكمة الله تعالى.

والقوى العقلية تنقسم إلى أقسام شتى لا يتسع سِفرنا لذكر القوى العقلية العشرة أو الخمسين، ولكنني أقول أنها كالبصر ثم عقلٌ ثاقب وثم دون ذلك.

ولكن عموم الناس يشتركون في العقل المدرك ولهذا فقد جعله الله تعالى وسيلة الوصول إلى الإيمان إذ يهتدي الإنسان بذلك النور الوهاج حينما يتفكر ويتدبر ويصل القمة العليا.

قال تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾(٥٨).

هذه النفس المُعاندة تفقه الشيء وتفهمه ولا تعترف به كمن يرى الشمس مشرقةً ويصر على غروبها، هؤلاء لا يناظرون بل ينبذون على ما هم عليه ولهذا قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا

ﭐنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٥٧﴾ ﴾(٥٩).

هذه النفوس هي النفوس المعاهدة تعقل ولا تعترف بما عقلته لأن القلب كالورقة اذا كانت بيضاء استقبلت نور السماء، وإذا كانت سوداء تأخر إيمانها حتى تكفر بالطغيان فتتزكى تلك الورقة مما كتب عليها ابتداءً فتضحى أهلاً لاستقبال الضياء، ولهذا فإن العاقل يجب أن يستعمل العقل بقلب ذاتي غير متأثر بشيء حتى يستطيع أن يتأثر، ولعل هذا السبب جعل الله تعالى أمة العرب البريئة الأميّة حاملة النور الإلهي، إذ إن أفئدة العرب بيضاء لم تتأثر بفكر سلفي أو ديني قبل إشراقة الرحمة المهداة ﷺ عليها.

قال الزمخشري: «(مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ) من بعد ما فهموه وضبطوه بعقولهم ولم تبق لهم شبهة في صحته، (وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ) أنهم كاذبون مفترون»(٦٠).

قال تعالى: ﴿ أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ تَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴾(٦١).

هذا استفهام تهديدي؛ لأن العاقل يُسأَل أمام الله عما عقله ولهذا صار العقل مناط التكليف، إذ هو مكلف لأنهُ يَعقِلُ، والصبي غير مكلف لأنه لا يعقل، إذ البالغ عنده العقل الفعال والصبي عنده العقل بالفعل، أي سيكون عاقلاً، ولا يسأل صاحب العقل بالفعل بل يسأل صاحب العقل الفعال، أما المجنون وهو محرم من العقل بالفعل ومن العقل الفعال، ولهذا سقطت التكاليف عنه، بمقتضى قاعدة إذا أخذ ما وهب سقط ما وجب.

قال تعالى: ﴿ فَقُلۡنَا ٱضۡرِبُوهُ بِبَعۡضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴿٧٣﴾ ﴾(٦٢).

إن الإنسان قد يعي قول الله تعالى إذا اتسم بصفاء القلب وبنقاء الروح، ويعي الكلام بتدبره دون وسائل إيضاح مادية، لكن اليهود ذووا نفوس معاندة أحيا الله تعالى البقرة التي أمروا بذبحها فضربوا القتيل ببِعضَها، فبعث الله تعالى فيه الحياة عن طريق ملامسته بعضَ البقرة المنحورة.

حيوان مذبوح يبعثُ الحياة لرجل ذي دمٍ مسفوح فيفصح عن حقيقة قائله، هذه وسيلة إيضاح ليس لها نظير، ولعلهم يعقلون لكنهم معاندون.

ولهذا فقد كان بعض السفسطائيين يناظروننا، لماذا لم يؤمن فلان وفلان وهم من العُقلاء، فكان جوابنا المعاندون العقلاء لم يفقَهوا بعقلهم كأنهم مبصِرون حجبوا أعينهم فهووا بالهاوية.

قال المفسر البقلي: «(فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا) فهم من الآية ان الله تعالى أعلمهم إن في قتل النفس إحياء القلب، وفي حياة القلب حياة الروح، وإذا صفت الروح بصفاء حياة القلب عن كدورات النفس، تُحيي جميع الأموات بأنفاسِها وآثارها، كما أحيى عيسى عليه السلام الموتى، لأنه صافي بصفاتها من صفات النفس، فظهرت منه الآيات والمعجزات»[٦٣].

قال تعالى: ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٦٥) ﴾[٦٤].

العقل السليم سبيل الوصول إلى الحق الوسيم، ولكن البصيرة إذا غلب عليها الرَّين عجزت عن معرفة الحق، كما تعجز العين أذا عشت من قذى الغشاوة عن رؤية النور، كيف يكون أبو الأنبياء يهودياً ولم تكن التوراة معروفةً في عهده، كما قال المفسر ابن المنذر[٦٥].

وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ ۖ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (١١٨) ﴾[٦٦].

لقد جعل الله تعالى العقل في هذه الآية القرآنية الكريمة مصباحاً للسياسيين والقادة والحكام وأولياء الأمور ليصطفوا من الرعية الصالحة بطانةً لأن الأعوان والمستشارين إذا كانوا من الأعداء يوغرون صدور الحكام والقادة على الرعية ويحدث الظلم وتنشب نار البغضاء حتى تحطم هذه البطانة السيئة من جعلها له كساءً، كالسربال الذي لُوِّث بالأدواء، ما يلبث حتى يهلك صاحبه.

قال المفسر الشيخ الحاج محمد بن يوسف أطفيش، نزلت فيمن يوالي من المؤمنين والمنافقين لنحو قرابة وصداقة من الجاهلية ورضاع وجوار، أو يوالي المشركين كذلك ومن يوالي المنافقين اليهود لنحو ذلك. ثم قال (قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ) أي العلامات الدالة على البغضاء لكم، (إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ) ما بينا لكم، أو كنتم من أهل التمييز[٦٧].

قــال تعــالى: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝١ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾[٦٨].

لقد شاءت أرادة الله تعالى أن يكون القرآن الكريم بلغة العرب حتى يعقلوه ويفقهوه، لأن العقل السليم يوصل إلى الحق الوسيم كما قلنا سالفاً، وقد زعم بعض المتعلمين وجود كلمات أعجمية كثيرة في القرآن الكريم، ألا إن الإمام الشافعي من قبل والجميلي من بعد، اثبت خلو القرآن الكريم من أي حرف أعجمي في كتابه أقياس الرحمن في أدلة نفي العجمة عن القرآن.

وقال تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱعۡبُدُونِيۚ هَٰذَا صِرَٰطٞ مُّسۡتَقِيمٞ ۝٦١ وَلَقَدۡ أَضَلَّ مِنكُمۡ جِبِلّٗا كَثِيرًاۖ أَفَلَمۡ تَكُونُواْ تَعۡقِلُونَ ۝٦٢ ﴾[٦٩].

لقد جعل الله تعالى العقل السليم سلاح الإنسان اللبيب إذ يحارب الشيطان الرجيم، كلما وسوس في صدره تذكر ببيعته المقدسة لربه، وبناءً على هذا المقتضى فإن ذا العقل الثاقب ينتصر على الشيطان المارد.

جاء في تفسير كنز الدقائق: «(وَلَقَدۡ أَضَلَّ مِنكُمۡ جِبِلّٗا كَثِيرًاۖ أَفَلَمۡ تَكُونُواْ تَعۡقِلُونَ) رجوع إلى بيان معاداة الشيطان، مع ظهور عداوته ووضوح إضلاله، لمن له أدنى عقل ورأي»[٧٠].

وصفوة القول إن الله تعالى جعل العقل أزكى النعم والآلاء، يستنير به الإنسان السوي ليميز الحق من الباطل ويستنير به إذ هو مصباح المفكرين، كلما كان ساطعاً استطاع صاحبه الوصول إلى العلى في الإبداع.

ولقد مرت البشرية في أطوار المعرفة إذ سما اليونانيون في العلوم الإنسانية، ثم حلق المفكرون المسلمون في شرح الفلسفة اليونانية، جاعلين القرآن الكريم الميزان المقدس وهم يردون ويفندون أقوال الفلاسفة أو يؤيدون إذ يقتنعون فيعتنقون،

وظهر علم المنطق والنحو والبلاغة والصرف وعلم الكلام، والفقه والأصول والتفسير وعلوم القرآن وعلم الفلك وغير ذلك من السمو الإنساني، لاسيما في العلوم الطبية وغير ذلك، أما العصور المتأخرة فقد شهدت الإنسانية فن المخترعات المعاصرة، هذه هي الأطوار التي قصدتها.

تارةً يتفجر العقل بالعلوم الإنسانية وتارةً يتفجر بالعلوم المادية وللعقل رياضة كرياضة الأجساد، إذ يقوى بالتفكر وبالتدبر ويضعف بالجمود ولهذا فإن القرآن الكريم بين صفات أولي الألباب أي أُولي العقول، **الصفة الأولى** لا يفترون عن ذكر الله، **والصفة الثانية** لا يفترون عن التفكر بالمخلوقات المادية كأسرار السموات والأرض، وأسرار الليل والنهار والشمس والقمر إلى غير ذلك، فكلما زاد التفكر والتدبر زاد العقل قوةً وإبداعاً وكلما جمد التفكر جمد العقل وضعف حتى يكون صاحبه أبلهاً لا يعي ما حوله.

ولهذا فإن منهج التفكر هو منهج الإبداع العقلي، هب أن رجلاً لا يروض قدميه أيكون قوياً كما يجب، كذلك الإبداع العقلي يتفجر كلما زاد الإنسان تفكراً وتدبراً.

وأنا اقترح على التربويين أن يجعلوا درساً خاصاً في التأمل والتفكر والتدبر يواكب الطالب من هو في سن التمهيدي ويبقى منهج التفكر يواكبه حتى الرحيل، من المحبرة إلى المقبرة كما قال الإمام المبجل أحمد بن حنبل.

وما أبدع مناهج الصوفية الغراء إذ كانوا يمتحنون المريدين، كما أمر أحد المشايخ ثلاث طلاب كل يذبح دجاجة بحيث لا يراه أحد البت أبداً، فجاء أبدعهم عقلاً وأرجحهم إلى الشيخ والدجاجة سليمة بيده، قال الشيخ لمَ لمْ تذبحها؟ قال حيثما أذهب يراني الله تعالى.

هذا هو ترويض العقل والفكر، يرسل أحدهم من يحتطب في فصل الربيع، فما أتى إلا بعودٍ يابسٍ واحدٍ، قال الشيخ: لم؟ قال: كلها منشغل بذكر الله، إلا هذا العود الميت اليابس.

هذا منهج التفكير بقوله تعالى: ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ﴿٤٤﴾ ﴾[٧١].

وفي مبحث الرياضة العقلية أذكر الإمام الشافعي نام ذات ليلةٍ في بيت الإمام مالك (رحمهما الله)، استيقظوا لصلاة الفجر فلم يتوضأ الإمام الشافعي، قيل له أليس النوم ناقضاً للوضوء؟ قال: ما نمت الليلة بل تدبرت استنباط كذا حكم لكذا مسألة فقهية، المنهج الافتراضي قد روض عقول الفقهاء، إذ الناس ينامون وهم يروضون قواهم العقلية فيستنبطون ألوف الأحكام لألوف المسائل الواقعة أو المفترضة.

وكما تتجلى سلامة الأجسام بقلة الطعام تتجلى سلامة الأرواح بترك الآثام[٧٢]، لأن المسكرات مذهبة للعقول والمخدرات مبيدة للعقول فهل تيقَّظ التربويون فدعوا إلى إنقاذ المجتمع من المخدرات.

ويشرفني أن أتوج هذا البحث الوجيز بقطرات من غيث الإمام الغزالي ، إذ يقول عن العقل وترويضه: إن الله تعالى خلق العقول وكمل هداها بالوحي وأمر أربابها بالنظر في مخلوقاته والتفكر والاعتبار مما أودعَه من العجائب في مصنوعاته لقوله سبحانه: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾[٧٣]، وقوله: ﴿وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّۚ أَفَلَا يُؤۡمِنُونَ ﴾[٧٤].

وقال أيضاً: أعلم رحمك الله إذا تأملت هذا العالم بفكرك وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع ما يحتاج إليه، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبسط، والنجوم منصوبة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر.

وكل شيء من ذلك معد مهيأ لشأنه، والإنسان كالمالك للبيت المخول لما فيه، فضروب النبات لمآربه، وأصناف الحيوانات مصروفة في مصالحهِ، فخلق سبحانه السماء وجعل سبحانه لونها اشد الألوان موافقة للأبصار وتقوية لها، ولو كانت أشعة أو أنواراً لأضرت الناظر إليها، فإن النظر إلى الخضرة والزرقة موافق للأبصار، وتجد النفوس عند رؤية السماء في سعتها نعيماً وراحة لاسيما إذا انفطرت نجومَها وظهَر نور قمرها[٧٥].

وما أجمل قول الإمام الحلاج في الرياضة العقلية المذهلة إذ قال: الإدراك إلى علم الحقيقة صعب فكيف إلى حقيقة الحقيقة؟ (وحق) الحق وراء الحقيقة، والحقيقة دون الحق[٧٦].

ويميل الإمام الغزالي إلى حقيقة تطور العقل بالرياضة الفكرية لأن العقل عنده ذو مراتب شتى أولها العقل الهيولاني ويقصد به من كلمة (الهيولة) العقل الفطري الأول الذي يواكب الإنسان السوي.

وقد اعتمد الإمام الغزالي في أطوار العقل على قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا

شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿٣٥﴾ ﴾(٧٧).

قال الإمام الغزالي في مراتب العقل وأطواره اعتماداً على هذا التشبيه القرآني البليغ، فالمشكاة مثل للعقل الهيولاني، فكما إن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل.

ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي الزجاجة فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة لأن الشجرة ذات أفنان فكذلك الفكرة ذات فنون.

فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور، نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري، ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب هذه الأنوار بالنسبة إليه، كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض، فتلك النار هي العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية.

وإن جعلت الآية مثالاً للعقل النبوي فيجوز، لأنه مصباح يوقد من شجرة أمرية مباركة نبوية، زيتونة أمية لا شرقية طبيعية ولا غربية بشرية.

يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة وإن لم تمسه نار الفكرة، نور من الأمر الربوبي على نور من العقل النبوي. يهدي الله لنوره من يشاء(٧٨).

وللعقل الكامل أو الذي قارب الكمال سمات منها: أن يكون قوي الذكاء قوي الفطنة ثاقب المدركات، حديدي الملكة، سريع الحفظ، مقتدراً على الإبداع... إلى غير ذلك، وقد حارب المفكرون المسلمون الجهل لأنه قرين الجنون، ولهذا قالوا: (لسان الجاهل مفتاح حتفه)، و(من جهل قدرة نفسه كان بقدر غيره أجهل)، (لا مصيبة أعظم من الجهل)، (حسب المرء من العي (الجهل) أن يؤذي جليسه بما لا يعنيه)، (قطيعة الجاهل تعادل صحبة العاقل)(٧٩).

(نقل الصخور من موضعها أيسر من إفهام من لا يفهم)، (لو تجسد العقل لأضاء معه الليل، لو تجسد الجهل لأظلم معه النهار)، (الجاهل كل شيء ضده)(٨٠)، (رأس الجهل

الاغترار)، (أجهل الناس من قل صوابه وكثر إعجابه)، (من جهل المرء أن يعصي ربه في طاعة هواه، ويهين نفسه في إكرام دنياه)، (في قطيعة الجاهل وقاية من الجهل قليلة وكثيرة)[٨١].

والعقل مهما تكامل يدرك وجود الله تعالى بصفته قوة مؤثرة فاعلة خالقة مبدعة مقتدرة.

لكن العقل مهما بلغ يبقى عاجزاً عن إدراك صورة تلك القوى كالقوة الكهربائية تدرك ولا تلمس ولا تشم ولا ترى، بل تدرك ببصيرة المدركات التي ترى الآثار ولا تدرك صورة المؤثر.

قال سقراط: «إن الباري تعالى لم يزل هوية فقط، وهو جوهر فقط، وإذا رجعنا إلى حقيقة الوصف والقول فيه وجدنا المنطق والعقل قاصرين عن أكتناه وصفه، وحقيقته وتسميته، وإدراكه لأن الحقائق كلها من تلقاء جوهره.

فهو المدرك حقاً، والواصف لكل شيء وصفاً، والمسمى لكل موجود أسماً، فكيف يقدر المسمى أن يسميه أسماً؟ وكيف يقدر المحاط أن يحيط به وصفاً؟ فنرجع فنصفه من جهة آثاره وأفعاله، وهي أسماء وصفات، إلا إنها ليست من الأسماء الواقعة على الجوهر، المخبرة عن حقيقته، وذلك مثل قولنا، إله، أي واضع كل شيء، وخالق أي مقدر كل شيء، وعزيز أي ممتنع أن يضام، وحكيم أي محكم أفعاله على النظام وكذلك سائر الصفات»[٨٢].

وقد تجلت فرقة المعتزلة معتمدةً على القرآن الكريم والحديث الوسيم، ثم منحت العقل السليم حق قدرته على اكتشاف الأحكام، والعقل عندهم كاشف لا مُشرع، ألا أن المجترين لا المجتهدين، قد شنوا عليهم حرباً ضروساً إلى عصرنا، إذ كثيراً ما هاجموا الجميلي لشدة حبه وميله إلى منهجهم الميمون، هم الذين فندوا أفكار الفلاسفة بأسلوب عقلي.

أما فقهائنا الأبرار، فأنهم متخصصون بالفقه لا بالفكر[٨٣].

وقد أطلق المعتزلة للعقل العنان فأوجبوا على الإنسان أن يعرف الله سبحانه وتعالى بطريق النظر، أقصد النظر الفكري، قال عبد الجبار القاضي[٨٤]: إذ لم يكن بُد من النظر، فينبغي أن ينظر في هذه الحوادث من الأجسام ويرى جواز التغير عليها فيعرف أنها مُحدَثة، ثم ينظر في حدوثها فيحصل له العلم بأن لها محدثاً قياساً على تصرفاتنا في الشاهد، وهذا

أول علم يحصل بالله تعالى على طريقة أبي الهذيل وهو الصحيح، ثم ينظر في أن ذلك المحدث لا يجوز أن يكون هو ولا مثله فيحصل له العلم، بأن له محدثاً مخالفاً لنا وهو الله تبارك وتعالى.

وهذا أول علم يحصل بالله تعالى بالنظر والاستدلال عند أبي علي.

وقال الشيخ أبو علي وهو من كبار المعتزلة في العلم: «إنه مدرك لولا ذلك لما وجد الإنسان نفسه عالماً، لأن هذا الوجود يرجع إلى إدراك العلم»[٨٥].

وقال القاضي أبي الحسن في مدى المُدركات العقلية: «أن العاقل يصح أن يعلم حصول وجه الوجوب في النَظر في باب الدين فيجب ذلك عليه كوجوب سائر الأفعال»[٨٦].

النفحة الرابعة
الفرق بين العقول والألباب

وردت الألباب في آيات شتى منها قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[٨٧].

تركنا الخوض في أقسام العقل عند الفلاسفة، وينبغي أن لا ندع ذلك في القرآن الكريم.

إذ في القرآن الكريم عقل وقد استوفيناه بحثاً وفيه اللباب جمع لُب، ويُراد بالألباب أصحاب العقول الثاقبة المدركة لأصعب المعارف والمدركات.

نعم الألباب يُراد بها أقوى العقول النورانية التي تُدرك الحِكَم والعلل، ونستطيع القول، كل لبيب عاقل، وليسَ كل عاقل لبيب.

إذ أن راعي الغنم يمتلك عقل وألا لانفلتت الأغنام من بين يديه، لكنه لا يدرك المعارف كما يدركها العبقري ذو الملَكة المعرفية الثاقبة.

ولا ترادف بين العقول والألباب، كما لا ترادف بين الصبي والشيخ، نعم إن الصبي والشيخ يشتركان في الإنسانية كما يشترك الفيلسوف والأسد في الصفة الحيوانية، وكما أثبتنا خلو القرآن الكريم من العجمة على ما فصلناه في كتابنا أقباس الرحمن في أدلة نفي العجمة عن القرآن، سنفصل ذلك إن شاء الله تعالى في سفرنا الكبير «آلاء الرحمن في أدلة نفي الترادف عن القرآن».

قال الفيروزآبادي: «(اللُب: ما ذكا من العقل، وكل لب عقل، وليس كل عقل لباً). ولهذا خص الله الأحكام التي لا تدركها الا العقول الذكية بأولي الألباب، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[٨٨]. ونحو ذلك من الآيات»[٨٩].

واذا بلغ أصحاب العقول قمة الإبداع العقلي صارت عقولهم تأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر، وهذا هو الذي يسمى برهان الرب، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ ﴿٥٣﴾ كُلُوا۟ وَٱرْعَوْا۟ أَنْعَٰمَكُمْ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ ﴿٥٤﴾﴾[٩٠].

قال المفسر أطفيش: «(إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ) والنُهى: جمع نُهية بضم النون وهي العقل سمي لأنه ينهي عن الباطل»[٩١].

ولا ترادف بين العقول والنهى كما قلنا بل النهى بلوغ سمو الغايات اذا تكاملت العقول.

قال الأصفهاني: وناقة نَهية تناهت سمناً، والنَهية: العقل الناهي عن القبائح جمعها نُهى.

قال: «(إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ)، وتنهيه الوادي حيث ينتهي اليه السيل، ونَهاء النهار ارتفاعه وطلب الحاجة حتى نَهيَ عنها أي انتهى عن طلبها، ظفر بها أو لم يظفر»[٩٢].

ولأن العقل يمنع صاحبه من المنكر والرذيلة سمي حِجراً.

لا ترادفاً بل كتابة بصفة المنع، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَٰبُ ٱلْحِجْرِ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٨٠﴾﴾[٩٣].

قال الأصفهاني: «وتصور من الحِجر معنى المَنع لما يحصل فيه، فقيل للعقل حجر لكون الإنسان في منع منه مما تدعوا إليه نفسه»[٩٤].

وما أبدع البحوث إذا كان ختامها مسكاً وقد وجدت مسكاً زكياً إلا وهو رشفات من أقوال العظماء في العقل ووددت أن اذكرها لأن لا تبقى صعبة المنال أريدها أن تكون قريبةً مكاناً لأنها بعيدةً سحيقة مكانناً.

١- قال الرحمة المهداة ﷺ: «**ما أودع الله عبداً عقلاً إلا استنقذه به يوماً ما**».

٢- قال الرحمة المهداة ﷺ: «**العقل نور في القلب يفرق به بين الحق والباطل**».

٣- وعن أنس رضي الله عنه: قيل يا رسول الله، الرجل يكون حسن العقل كثير الذنوب، قال: «**ما من آدمي إلا وله ذنوب وخطايا يقترفها فمن كانت سجيته العقل، وغريزته اليقين، لم تضره ذنوبه.** قيل كيف ذلك يا رسول الله؟ قال: **لأنه كلما أخطأ لم يلبث ان تدارك ذلك بتوبة وندامة على ما كان منه، فيمحو ذنوبه ويبقى له فضل يدخل به الجنة**».

٤- وعنه ﷺ: اثنى قوم على رجل عند رسول الله حتى بالَغُوا في الثناء بخصال الخير، فقال رسول الله ﷺ: **كيف عقل الرجل؟** فقالوا: يا رسول الله، نخبرك عنه باجتهاده في العبادة وأصناف الخير، وتسألنا عن عقله؟ فقال نبي الله: **أن الأحمق يصيب بحمقه أعظم من فجور الفاجر، وإنما يرتفع العباد غداً في الدرجات، وينالون الزلفى من ربهم على قدر عقولهم.**

٥- قال الحسن بن يسار البصري: كان عقل آدم مثل عقل جميع ولده.

٦- قال عامر بن قيس(٩٥): إذا عقّلك عقلك عما لا يعنيك فأنت عاقل.

٧- وقال لقمان: غاية الشرف والسؤدد حسن العقل، فمن حسن عقله غطى عيوبه، وأصلح مساوئه، ورضي عنه مولاه.

٨- وعن علي رضي الله عنه: العاقل من وعظته التجارب.

٩- وكان يقال: الأديب العاقل الفطن المتغافل.

١٠- قال عبد الله بن عبد الرحمن بن الحارث(٩٦): ما رأيت عقول الناس إلا متقاربة إلا ما كان من الحجاج(٩٧) وإياس(٩٨).

١١- قال علي بن عبيدة(٩٩): العقل ملك، والخصال رعيته، فإذا ضعف عن القيام عليها وصل الخلل إليها، فسمعه أعرابي فقال: هذا كلام يقطر عسله.

١٢- قال معن بن زائدة(١٠٠): ما رأيت قفا أحد إلا عرفت عقله، قيل: فأن رأيت وجهه؟ قال: ذاك حينئذ كتاب أقرأه.

١٣- قال الفيلسوف: عقل الغريزة سلم إلى التجربة. وقيل أيدي العقول تمسك أعنة الأنفس.

١٤- وقيل كل شيء إذا كثر رخص غير العقل، فإنه إذا كثر غلا.

١٥- وقوله تعالى: ﴿ لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا ﴾(١٠١): قيل من كان عاقلاً.

١٦- وقيل: العاقل بخشونة العيش مع العقلاء آنس منه بلين العيش مع السفهاء.

١٧- قال برز جمهر[١٠٢]: العاقل متصفح[١٠٣]، والجاهل متسمح[١٠٤].

١٨- وصف المعلى بن أيوب[١٠٥] ابن الزيات[١٠٦] فقال: كأنه لسان حية من ذكائه.

١٩- قال أبو العيناء[١٠٧] لرجل: والله ما فيك من العقل الا بمقدار ما تجب به الحجة عليك، والنار لك.

٢٠- قال إعرابي: لو صور العقل لأظلمت معه الشمس، ولو صور الحق لأضاء معه الليل، وانك من كليهما لمعدم.

٢١- قيل: العاقل من كان له على جميع شهوته رقيب من عقله.

٢٢- قيل: من لم يؤسس عقله على التقوى فلا عقل له.

٢٣- قيل: يعيش العاقل بعقله حيث كان، كما يعيش الأسد بقوته حيث كان.

٢٤- قيل: كل شيء يحتاج الى العقل، والعقل يحتاج الى التجارب.

٢٥- يقول البروفسور ر.س.ودورث[١٠٨]: فالمفكر هو مكتشف وذروة اكتشافه إدراك حقيقة كانت مجهولة لديه سابقاً.

وعليه فالتفكير يمكن تشبيهه بالاكتشاف العقلي إلا أنه يختلف عن الاكتشاف المتحرك المجرد من نوع التجربة والخطأ.

ويقصد المؤلف تقسيم الأفتكار إلى افتكار عقلي بتذكر المفقود ويقصد بالاكتشاف المحرك حركة الإنسان في البحث عن المفقود ونحن لا نتفق معه في هذا التقسيم، بل نعد التفكر تحريك العقل كما تحرك العين البصر.

أما البحث عن المفقود فهو يعتمد الاكتشاف الحسي بعد العجز عن التذكر، ونقسم الإدراك إلى إدراك فكري وعقلي، والإدراك الفكري يكون بواسطة تحريك العقل ثم القلب يتدخل إذ ينير العقل إذا فكر به الإنسان مثل الدماغ مثل محرك القوى الكهربائية.

لا يستطيع ان ينير المصباح، إذا كان محترقاً وكذلك الدماغ لا يستطيع أن ينير القلب، اذا كان تحت ضلالة الغلف والرين.

لهذا اعتمد المنهج الإسلامي العقلي على التخلية قبل التحلية اعتمد على محو ما في القلب حتى يعود كالورقة الناصعة البيضاء، تستقبل حقائق الأرض والسماء.

وألا فالقلب كالمصباح المحترق، الكفر بالجبت والطاغوت والشيطان هو سبيل الإيمان.

وبناءً على هذا فإن التربية السامية المفضية إلى التزكية العالية انجح وسيلةٍ لإعداد القلب السليم والعقل الوسيم، هذا ما ابتغيناه في سفرنا المخطوط المنهج الأكمل في مبادئ المجتمع الأمثل الناجم عن البيت الأفضل الناجم عن الفرد الأنبل. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

النفحة الخامسة
خلاصة البحث

أن أعذب وأزكى ما امتاز به الإنسان عن الحيوان هو التفكير والقوى الإبداعية العقلية.

وهذه السمة الجليلة مع انها مكرمة إلهية وموهب ربانية، فإنها تخضع لجهد المربين الربانيين الربيين.

لأن التفكير والقوى العقلية، كالقنبلة الذرية، وكالطاقة الكهربائية يمكن أن يطورها المربون ويوجهوها نحو الخير الرائد أو نحو الشر البائد.

لهذا فإن المنهج التربوي الإسلامي العظيم حَضَ الآباء على حسن تربية الأبناء مذ هُمُوا ذَر في الأصلاب عن طريق حسن اختيار الأمهات، وحسن اختيار الأمهات الآباء.

لأن المعرة عقوبة اجتماعية تواكب من رزء بها قروناً، وهذا مفضٍ إلى عقدة الوليد المنتظر، كما يجب على الأبوين حسن اختيار الأسماء ليوصدوا أفواه الفضوليين في الأدب الساخر.

بل يجب على الأبوين الاقتصاد في العلاقة البائية، حفظاً على الحمل من الإسقاط، اذ الحمل حملان، حمل خفيف نباتي يتجلى من لحظة اللقاء البائي، بلقاء الحيمن القوي مع البويضة القوية السليمة.

وألوف الحيامن تزفهما زفاً، فرحاً وابتهاجاً، كما صوِّرت في النواظير المعاصرة، ولهذا من أفتى بجواز إجهاض الحوامل فهو ضال مُضل.

والحمل الثاني الحمل الثقيل، مذ تبعث الروح الإنسانية في نهاية الشهر الرابع من الحمل، وهنا يجب تغذية الحامل بكل ما تشاء، ولهذا أوجب فقهائنا على جار الحامل ان يعطيها ما اشتهت من طعامه فإذا أبى وسقط الحمل وجب عليه الدية، لأن المتسبب ضامن بالتعدي، وقد تعدى عليها بحرمانها أما الاحتجاج بحرية الإنسان في بيته فهذا سخف وهراء.

قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾[١٠٩].

والأخ يعاقب إذا اخل بمبدأ التكافل الاجتماعي المأمور به شرعاً، وبعد الولادة يهشم انف الشيطان لنحر دم العقيقة لأن العقيقة تفرج كرب الجائعين، فيدعون للصبي بالخير والسلامة من رب العالمين، وتفتتح مسامعه بالآذان والإقامة، ثم الإرضاع واجب على الوالدين وعلى الوارث أن شاء القدر أن ينشأ يتيماً، اذ يقترن كافله مع الرحمة المهداة في الجنة، ثم التربية المثلى بأتباع الطرق الفضلى حتى ينشأ مستقيماً سليماً[١١٠].

وقد ألف علمائنا الأبرار أسفاراً كأنها كواكب الأنوار اختصت بالخلق العظيم، التي يجب ان يوجه الإنسان بمقتضاها مذ يعيش صغيراً حتى ينشأ كبيراً.

ولا وقت لنا لتفصيل ذلك، بل هي بحاجة خاصة إلى مؤتمرات تربوية أخرى، وبحاجة إلى قنوات تربوية صورة وصوت لأنها تنقذ الإنسان الحائر وتوجهه إلى السبيل الزاهر، حيث ان الخلق العظيم كالمقود الذي ينقذ الطائرة من السقوط كلما حسن القائد وكلما حسن المربي الرباني وجد السمو العقلاني كلما تلبس بالفشل تقطع الأمل.

فتوجه الفكر نحو الشر وتوجهت القوى العقلية من قوة إبداع وتطوير إلى قوة تبار وتكسير.

ولهذا ندع إلى إنشاء مؤتمرات وقنوات خاصة بالتربية وبالأخلاق، لنضمن توجيه الملكات والمواهب والقوى العقلية نحو الخير والإبداع[١١١].

ويجب بالضرورة على المربين ان يواكبوا الطالب ويصدروا أحكاماً عليه، كيف يبدع في جانب وكيف ل يبدع في جانب آخر.

وليس للتربية وللتوجيه حدود حتى ينتهي الوجود، لأن الفكر والقوى العقلية يمكن أن تتطور إذ إن الباري عز وجل خلق الإنسان أطواراً، ولهذا قد يبدع عقله في العشرين أو في الأربعين أو في السبعين.

ثم العقل قوي سليماً كلما كثرت رياضته الفكرية، ولهذا فإن العلماء أبعد الناس عن داء الهرم نظراً لاستمرارية قواهم الفكرية بالتفكير والإبداع.

ولطالما تمنيت وجود مشرفين تربويين من كبار العلماء يزورون الأساتذة في الجامعات بين حين وحين؛ لأن هذه الفكرة وسيلة مفضية إلى استمرارية ممارسة الأستاذ في بحثه وفي تحضيراته، وقد بلغني من طلبتنا الأبرار ان بعض الأساتذة أذا افتقدوا الملزمة في المحاضرة بقي في مناورة كأنه عصفور في عجلة يتمنى الخروج منها، ولات حين مناص.

ويشترط في تقوية العقول والملكات(١١٢)، إجبار الأستاذ على إلقاء المحاضرات العامة حتى يجبر جبراً على التحضير وإلا شاهت سمعته، ومن الأخطاء التي يندى لها الجبين ان الجامعات أو الكليات ترشح كتباً للتدريس كان معمولاً بها في السنين من القرن الماضي.

لأن مؤلفها ينتمي إلى الحزب الذي ينتمي إليه رئيس الجامعة أو عميد الكلية، هذا الخطأ الذميم جمد عقول الأساتذة المعاصرين اذ يجب ان يجبر أستاذ المادة على تأليف كتاب خاص بها، وبهذا يكون البحث والتأليف كالماء والغذاء يجبر الحي على تناوله، وقد عرفنا من المعاصرين من رزءَ بعقدة الإهمال، وهذا شر الإذلال.

ولا نستطيع في هذه الخلاصة ان نوجز ما قدمناه عن الفكر والقوى العقلية في الإبداع.

وحسبنا قولنا أن المفكرين الإسلاميين قد فصلوا ذلك تفصيلاً شافياً وأوضحوه إيضاحا سامياً، إذ الفكر عندهم كالجسد ما لم يغذه الأبوان ينشأ عليلاً، كذلك العقل ينشأ هزيلاً، ما لَم يُغذِهِ الوالدان بالتربية المثلى وللمفكرين التربويين الإسلاميين آراء تقر بها المقل استطاعت أن تنشأ ألوف العلماء.

ان الصحراء العربية ما كان بها إلا الشعراء، ولما أشرقت شمس الإسلام تجلى علم النحو والصرف والبلاغة والعروض والتجويد والتفسير وعلوم القرآن وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم المنطق وعلم أصول الحديث وفقه التوحيد الذي يسميه الجميلي وهو المعروف (بعلم الكلام).

كما تجلت العلوم الطبيعية وعلوم الهندسة المعمارية. أما الفلسفة فلولا العلماء المسلمون لما فهمتها العقلية الغربية البت أبداً، اذ جعلها ابن سينا والفارابي وابن رشد

والأفاضل المعتزلة جعلوها رواءً بعد ما كانت صلبةً ثلجا، جعلوها فراتاً بعد ما كانت في أغوارٍ لا قرار لها ونحن نستطيع ان نفجر ملكات العقول والأفكار كلما واكب العلماء الإنسان، حتى يرحل الى المبدع الأسمى هنالك يحال الإنسان على التقاعد من المحابر حتى المقابر، لهذا فإننا ندع الدولة إلى حرمان الأساتذة والباحثين من قانون التقاعد لأن المتقاعد قاعد.

إلا اذا واكبه مرض عضال، اللهم اشرح صدور من يعون ويفقهون مقصد حتى يشرع قانون بقاء الأساتذة والباحثين، وبهذا نضمن استمرارية عمل العقول والأفكار حتى أجداث الأحجار.

وقد بلغت عناية الفقهاء الأبرار بالقوى العقلية الإبداعية مبلغاً يشار إليه بالبنان في كل زمان ومكان، اذ أباحوا للمجتهد أن ينقض اجتهاده، وهو ملزم بالرجوع عن رأيه الأول ما دامت قوته العقلية أرشدته إلى سواء السبيل.

قال ابن الصلاح الشهرزوري: «إذا أفتى بشيء ثم رجع عنه نظرت فإن أعلم المستفتي برجوعه ولم يكن عمل بالأوّل بعد لم يجز له العمل به، وكذلك لو نكح بفتواه أو استمر على نكاح ثم رجع لزمه مفارقتها.

كما لو تغير اجتهاد من قلده في القبلة في أثناء صلاته فإنه يتحول، وان كان المستفتي قد عمل به قبل رجوعه.

فان كان مخالفاً لدليل قاطع لزم المستفتي نقض علمه ذلك وإن كان في محل الاجتهاد لم يلزمه نقضه»(١١٣).

وما أعظم علماء الفقه التربوي الإسلامي إذا اشترطوا على طالب العلم أن يطلب علمه لله وفي الله لا يقصد إلا وجه الله.

وهو يفجر قواه العقلية خوفاً من الرقيب الحسيب، أما إذا طلب العلم للدنيا كانت الدنيا حسبه اذا نال مرتبة الأستاذية عطل قواه بينما طالب العلم لله وهو يوشك ان يحتضر سال عن مسالة علمية فقال له الشيخ ما تصنع بالجواب في هذا الحال، قال: المحتضر أن أمت عالماً فهو خير من أن أموت جاهلاً قال المربي الشوكاني: «أول ما على طالب العلم أن يحسن نيته ويصلح طويته ويتصور ان هذا العمل الذي قصد له والأمر الذي أراده هو الشريعة التي شرعها الله سبحانه لعباده، وبعث بها رسله وأنزل بها كتبه، ويجرد نفسه عن أن

يشوب ذلك بمقصد من مقاصد الدنيا، أو يخلطه بما يكدره من الإرادات التي ليست منه»[١١٤].

ولكن ينجح ويتفرغ العالم فقد أوجب علماء الفقه التربوي الإسلامي على الدولة أن يهيء له الطعام والدواء وإلا وهنت طاقاته الفكرية بجمع الغذاء والدواء، قال المُربي الكبير الزرنوجي: «(ثم لابد لطالب العلم من القوت)، أي مما يقوم به بدن الإنسان من طعام، لأن طلبه إنما يكون بالبدن الصحيح ومن (معرفة ما يزيد فيه) أي في القوت ومن (معرفة ما يزيد في العمر والصحة) لأن حصول العلم يتوقف عليهما أيضاً»[١١٥].

وقال المربي الرباني الخطيب البغدادي: قال الثوري: «(عليك بعمل الأبطال، الكسب من الحلال، والإنفاق على العيال)»[١١٦].

وقد أدرك علماء الفقه التربوي الإسلمي محفزات النفوس وأوجبوا الترغيب والترهيب واعتمدوا على مبدأ الثواب من الله تعالى لطالب العلم حتى يخلص للعلم ويفجر طاقاته العقلية كلها[١١٧]، وكل دولة إذا قصدت تفجير الملكات العلمية وجب عليها ان تبحث عن الإبداع العقلي، وهذا يتجلى جلياً إذا ما جعلت الدولة العلم كالنسيم والماء والغذاء والدواء، لا تذر طالباً الا وتقبله وتوفر له غذاءهُ ودواءه.

وإلا تجمدت القوى ورزءَ الطالب بخطوب الانجماد الفكري والأسى يحز في القلب[١١٨].

وقد أوجب الفقهاء التربويون المسلمون على العالم العمل إذا وصل لأن العلم أزكى النعم والآلاء.

وجب على صاحبه أن يعمل به وأن ينشره لكل من يشاء، قال الخطيب البغدادي: «عن أبي وائل عن حذيفة بن اليمان فيما أعلم قال: قال رسول الله ﷺ: **(ويل لمن لا يعلم وويلٌ لمن علم ثم لا يعمل ثلاثاً)**. وعن سليمان بن الربيع مولى العباس عن رسول الله ﷺ قال: **(ويل لمن لا يعلم ولو شاء الله لعلمه، وويل لمنْ يعلم ولا يعمل سبع مرات)**»[١١٩].

وفي رسائل أخوان الصفا: «واعلم أن كل علم وأدب لا يؤدي صاحبه إلى طلب الآخرة ولا يعينه على الوصول إليها فهو وبال على صاحبه، وحجة عليه يوم القيامة»[١٢٠].

مقترحات الجميلي

بعد تجربة ستة وأربعين سنة في التدريس

١- يقترح الجميلي على وزارة التعليم العالي ان تغير منهج الدراسات العليا تغييراً جذرياً، إذ ان إبداع العقل لا يتفجر إذا تقارب المشرف والطالب، ولهذا ينبغي أن لا يشرف على الرسائل إلا من نال الأستاذية، أو كان أستاذ مساعد قد زكى أريجه من خلال كثرة نتاجه، وإلا كان عاجزاً عن إرشاد الطالب.

٢- يجب بالضرورة على الوزارة ان تمنع منعاً قاطعاً الاتجاه إلى تحقيق المخطوطات، إذ التحقيق يستطيع ان يقوم به أي مثقف، لأنه مقارنة بين النسخ المخطوطة في نسخة كذا وفي نسخة أخرى كذا. فأي إبداع عقلي وقد حققت عشرات الرسائل أجزاء من مخطوطات أكلها التراب ولا يوجد من يطبعها، لاسيما في الدراسات الفقهية.

٣- يجب أن يقبل الطالب إذا حصل على مرتبة امتياز أو جيد جداً وإلا فإن كثيراً من الطلبة قد حصلوا على جيد أو مقبول بوسائل شتى، وإذا قبلوا في الدراسة العليا يكون من منهج ما بني على الباطل فهو باطل.

٤- أقترح على الوزارة أن تعتمد سراً على علماء وإن كانوا محالين على التقاعد لا يخافون في الله لومة لائم، يكون رأيهم ملزماً وإلا فان آراء الخبراء الآن غير ملزمة ولا تجدي نفعاً.

٥- اقترح تأليف لجنتين للمناقشة، لجنة علنية ولجنة أخرى سرية على أن تأخذ الوزارة أيمان بالغة، وليكونوا من المتقاعدين ورأيهم يتسم بالإلزام.

٦- اقترح معاقبة المشرف إذا ردت الرسالة إذ كان يجب عليه إن لا يمنح موافقة الطبع.

٧- اقترح على الوزارة أن تؤسس مديرية إشراف علمي وإن كان المشرفون من المتقاعدين ويكون رأيهم ملزماً بعد ما يزورون الأساتذة والطلبة في صفوفهم.

٨- اقترح أن يصحح دفاتر الامتحانات أساتذة غير الذين درسوا الطلبة.

٩- اقترح على الوزارة أن تجعل اللغة الفرنسية في السنوات الأربعة لاسيما في كليات القانون، وأن ينجح الطالب في امتحان الكفاءة بمرتبة ثمانين بالمئة (٨٠%)، وألا عجز عن الترجمة وصار من المجترين لا من المجتهدين.

١٠- أقترح منح الطالب للدراسات العليا مرتباً خاصاً به اذا تفرغ من وظيفته أو اذا لم يكن موظفاً.

١١- اقترح عدم تقييد طالب الدراسة العليا بسن معين لأن العبقرية والنبوغ موهبة ربانية لا ندري متى تتفجر.

١٢- أقترح على الوزارة أن تتدخل في المؤتمرات التي تعقد خارج العراق أو داخله، لأن المصلحة الذاتية الشخصية قد غلبت على المصلحة العلمية، اذ قد ترشح الكلية مدرساً وتترك أستاذ لأسباب معروفةٍ في العراق، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

١٣- اقترح على السيد وزير التعليم العالي أن يعيد النظر في المَجمع العلمي، كيف لا يرشحون أستاذ أول وهناك أستاذ من سنة الواحد والتسعين له أربعون بحث علمي منشور وله ما يقارب العشرين كتاب وله موسوعة النفحات في تأليف وتخريج أحاديث النحاة، وقد منح لقب طه حسين العراق من جامعة القاهرة.

كيف لا يرشحونه ويرشحون من ليس مشهوراً بالتأليف والنتاج العلمي، هذا خير دليلٍ على سوء منهج الاختيار فإذا أراد السيد الوزير أن ينمي الملكات العقلية أرجوا أن يعيد النظر في منهج اختيار المجمع العلمي ليكونوا من العلماء المشار إليهم بالبنان، كما هو معمول به في الدول المتقدمة كافة.

مع الشكر الجزيل والثناء الجميل...

هوامش البحث

[١] انظر: سورة الأنفال الآية (٥٢-٥٣).

[٢] انظر: سورة الرعد الآية (١١).

[٣] انظر: سورة هود الآية (٦١).

[٤] انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للإمام البقاعي، المجلد٣، ص٥٤٧.

[٥] انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية الأندلسي، المجلد٣، ص١١٨٣.

[٦] انظر: سورة البقرة الآية (٣٠-٣٣).

[٧] السكرجة: هي إناء صغير يؤكل فيه الشيء القليل من الأدم.

[٨] انظر: التفسير الكبير تفسير القرآن العظيم للإمام الطبري، المجلد١، ص(١٤٦-١٤٧).

[٩] انظر: كتاب تفسير الرازي مفاتيح الغيب، ط١، المجلد١، ص٣٦٥.

[١٠] انظر: سورة البقرة الآية (٢١٩).

[١١] انظر: تفسير الرازي مفاتيح الغيب، ط١، المجلد٢، ص٣٣٥.

[١٢] انظر: سورة البقرة الآية (٢٦٦).

[١٣] انظر: تفسير الرازي مفاتيح الغيب، ط١، المجلد٢، ص٣٤٣.

[١٤] انظر: سورة الأعراف الآية (١٨٤).

[١٥] انظر: تفسير البحر المحيط لأبو حيان الأندلسي، ط٢، المجلد٤، ص٤٣٠.

[١٦] انظر: سورة الروم الآية (٨).

[١٧] انظر: تفسير القرآن العظيم للسخاوي المصرين، ط١، ج٢، ص٦٤.

[١٨] انظر: تفسير القرآن العظيم للسخاوي المصرين، ط١، ج٢، ص٦٤.

[١٩] انظر: سورة الذاريات الآية (٢١).

[٢٠] انظر كتاب المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور عبد المنعم الحنفي، ط٣، سنة ٢٠٠٠م، القاهرة، ص٨٩.

[٢١] انظر: كتاب البحر المديد في تفسير القرآن المجيد لأبن عجيبة الحسني، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، المجلد السابع، ص٢٠٥.

(٢٢) انظر: كتاب إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد الغزالي، ط١، المجلد٣، ج٨، ص(١٠٩-١١٠).

(٢٣) انظر: سورة آل عمران الآية (١١٩).

(٢٤) انظر: سورة الواقعة الآية (٧٥-٧٦).

(٢٥) انظر: سورة الرحمن الآية (٣٣).

(٢٦) العلم يدعو للإيمان، تأليف: كريسي موريسون، ترجمة: محمود صالح الفلكي، طبع مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٤م، ص(٩-١٠).

(٢٧) انظر: سورة الأعراف الآية (١٧٦).

(٢٨) انظر: تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، للزمخشري، ج٢، ص١٧٨.

(٢٩) انظر: سورة يونس الآية (٢٤).

(٣٠) انظر: سورة الرعد الآية (٣).

(٣١) انظر: تفسير الميزان في تفسير القرآن للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، طبع منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ط٢، ١٩٧٢م، ج١١، ص(٢٩١-٢٩٢).

(٣٢) انظر: سورة النحل الآية (١٠-١١).

(٣٣) انظر: كتاب الجواهر في تفسير القرآن الكريم تأليف الأستاذ الحكيم الشيخ طنطاوي جوهري المصري، ضبطه وصححه واعتنى به محمد عبد السلام شاهين، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، المجلد٤، ج٨، ص(١١٠-١١١).

(٣٤) انظر: كتاب فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم إعداد مركز الدراسات القرآنية، مؤسسة الملك فهد للطباعة، المدينة المنورة، ١٤٢٤هـ، ج٣، ص١٣٧٨.

(٣٥) انظر: سورة النحل الآية (٤٣-٤٤).

(٣٦) انظر: كتاب الكشف والبيان في تفسير القرآن المعروف بتفسير الثعلبي للإمام العالم العلامة أبي إسحاق احمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، المجلد٣، ص٥١٦.

(٣٧) انظر: سورة النحل الآية (٦٩).

[٣٨] انظر: تفسير الجواهر في تفسير القرآن الكريم المسمى تفسير طنطاوي جوهري، الأستاذ الحكيم الشيخ طنطاوي جوهري المصري، ضبطه وحففه واعتنى به محمد عبد السلام شاهين، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، المجلد٤، ج٨، ص١٤٠.

[٣٩] انظر: سورة الروم الآية (٢١).

[٤٠] انظر: تفسير فتح الرحمن في تفسير القرآن تأليف الإمام القاضي مجير الدين بن محمد العلمي المقدسي الحنبلي، اعتنى به تحقيقاً وضبطاً نور الدين طالب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط١، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، المجلد٥، ص٢٧٩.

[٤١] انظر: كتاب رحلة ابن بطوطة، طبع المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٦٤م، ج٢، ص١٤.

[٤٢] انظر: سورة الزمر الآية (٤٢).

[٤٣] انظر: تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور تأليف سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، طبع مؤسسة التاريخ بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ج٢٤، ص٩٩.

[٤٤] انظر: سورة الجاثية الآية (١٣).

[٤٥] انظر: تفسير التبيان في تفسير القرآن للشيخ أبي جعفر الطوسي، تحقيق وتصحيح: احمد حبيب قصير العاملي، مطبعة النعمان، النجف، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م، المجلد٩، ص٢٥٢.

[٤٦] انظر: سورة المدثر الآية (١٨-١٩).

[٤٧] انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن لمؤلفه الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٩، ص٣٨٨.

[٤٨] انظر: سورة الحشر الآية (٢١).

[٤٩] انظر: سورة النساء الآية (٤٠).

[٥٠] انظر: سورة يونس الآية (٦١).

[٥١] انظر: الجواهر في تفسير القرآن الكريم، تأليف الأستاذ الحكيم الشيخ طنطاوي جوهري المصري، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م، المجلد٣، ج٦، ص٧٣.

(٥٢) انظر ذلك في تفسير في ظلال القرآن، لسيد قطب، ج٨، ص١٤٦، وأنظر: (الأساس في التفسير)، لسعيد جوى، المجلد١١، ص٦٦٢٢.

(٥٣) انظر: سورة القارعة الآيات (١-٥).

(٥٤) انظر: كتاب دستور العلماء أو جامع العلوم تأليف القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد النكري، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، المجلد٣، (باب الفاء مع الكاف)، ص٣١.

(٥٥) انظر: كتاب تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي، تحقيق وتقديم: الدكتور سليمان دنيا، طبع دار المعارف، القاهرة، ط٩، ٢٠٠٧م.

(٥٦) كتاب تهافت التهافت للقاضي أبو الوليد محمد بن رشد، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، طبع دار المعارف، القاهرة، ط٤.

(٥٧) انظر: كتاب الكُليات لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، طبع مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص٦١٨.

(٥٨) انظر: سورة البقرة الآية (٧٥).

(٥٩) انظر: سورة البقرة الآية (٢٥٦-٢٥٧).

(٦٠) انظر: تفسير الكشاف للإمام جاد الله محمود بن عمر الزمخشري، طبع دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ج١، ص١٥٦.

(٦١) انظر: سورة البقرة الآية (٤٤).

(٦٢) انظر: سورة البقرة الآية (٧٣).

(٦٣) انظر: عرائس البيان في حقائق القرآن، تأليف الشيخ العارف بالله تعالى أبي محمد صدر الدين روزبهان بن أبي نصر البقلي، طبع دار الكتب العالمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م، ج١، ص٥٤.

(٦٤) انظر: سورة آل عمران الآية (٦٥).

(٦٥) انظر: تفسير القرآن للإمام أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري وروايته، طبع دار المآثر، المدينة المنورة، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ج١، ص٢٤٣.

(٦٦) انظر: سورة آل عمران الآية (١١٨).

(٦٧) انظر: تفسير تيسير التفسير لقطب الأئمة الشيخ الحاج محمد بن يوسف أطفيش، تحقيق وإخراج: الشيخ إبراهيم بن محمد طلاي، طبع المطبعة الشرقية، مسقط، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ج٢، ص(٤٣٨-٤٣٩).

(٦٨) انظر: سورة يوسف الآية (١-٢).

(٦٩) انظر: سورة يس الآية (٦١، ١٦٢)

(٧٠) انظر: تفسير كنز الرقائق للمفسر الكبير العالم العارف الميرزا محمد المشهدي، تحقيق: حسين دركاهي، طبع دار القديد، قم، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ج١١، ص٧١.

(٧١) انظر: سورة الإسراء الآية (٤٤).

(٧٢) انظر: كتاب مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب في علم التصوف، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، طبع دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

(٧٣) انظر: سورة يونس الآية (١٠١).

(٧٤) انظر: سورة الأنبياء الآية (٣٠).

(٧٥) انظر: كتاب مجموعة رسائل الإمام الغزالي، بإشراف مكتب البحوث والدراسات، طبع في دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص(٧-٨).

(٧٦) انظر: كتاب الطواسين للحسين بن منصور الحلاج، تحقيق ودراسة: لويس ماسينيون، إعداد وترجمة: رضوان السح وعبد الرزاق الأصفر، طبع دار الينابيع للنشر، ط٢، ٢٠٠٩م، ص١٣٧.

(٧٧) انظر: سورة النور الآية (٣٥).

(٧٨) انظر: كتاب معارج القدس في مدارج معرفة النفس، تأليف حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ص(٦١-٦٢).

(٧٩) في قطيعة الجاهل وقاية من الجهل قليلة وكثيرة.

(٨٠) نبي الله سليمان عليه السلام.

(٨١) انظر: روائع من واحة الحِكم والحكماء، تأليف ايمن السيد، طبع دار طيبة الدمشقية، سوريا، ص(٦٣-٦٤).

(٨٢) انظر: الملل والنحل تأليف ابي الفتح محمد عبد الكريم ابن أبي بكر احمد الشهرستاني، ج١، ص(١٤٢-١٤٣).

(٨٣) انظر: كتاب فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، تأليف ابي القاسم البلخي القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، اكتشفها وحققها فؤاد سيد، طبع الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م، وأنظر: كتاب ثورة العقل للدكتور عبد الستار عز الدين الراوي، منشورات وزارة الثقافة والأعلام، العراق، ١٩٨٢م.

(٨٤) انظر: كتاب شرح الأصول الخمسة، لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد، ص٦٥.

(٨٥) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، املاء القاضي أبي الحسن عبد الجبار، النظر والمعارف، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، ج١٢، ص٢٣.

(٨٦) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، إملاء القاضي أبي الحسن عبد الجبار، (النظر والمعارف)، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، ج١٢، ص٣٧٣.

(٨٧) انظر: سورة البقرة الآية (١٧٩).

(٨٨) انظر: سورة البقرة الآية (٢٦٩).

(٨٩) انظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز تأليف مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، طبع المكتبة العلمية، بيروت، ج٤، ص٤١٤.

(٩٠) انظر: سورة طه الآيات (٥٣-٥٤).

(٩١) انظر: تيسير التفسير لقطب الأئمة الشيخ الحاج محمد بن يوسف أطفيش، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ج٩، ص١٦٩.

(٩٢) انظر: معجم مفردات الفاظ القرآن للعلامة الراغب الأصفهاني، طبع دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص٥٢٩.

(٩٣) انظر: سورة الحجر الآية (٨٠).

(٩٤) انظر: معجم مفردات الفاظ القرآن للعلامة الراغب الأصفهاني، طبع دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص١٠٧.

(٩٥) انظر: كتاب ربيع الأبرار ونصوص الأخبار تصنيف الإمام محمد بن عمر الزمخشري، تحقيق: الدكتور سليم النعيمي، مطبعة العاني، بغداد، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ج٣، ص(١٣٧-١٣٨).

(٩٦) لعله عبد الله بن عبد الرحمن بن الحارث بن سعد بن أبي ذياب المدني، من نفاة روات الحديث، روي عن ابيه وأبي هريرة وسهل بن سعد، وعبيد بن حنين، وعنه مجاهد بن جبر ومالك وسعيد بن ابي هلال وغيرهم، ترجمته في تهذيب التهذيب، (٥: ٢٩٢)، ولعله عبد الله بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام بن المغيرة المخزومي، ذكره ابن سعد في الطبقات، (٥: ٢)، في أنباء عبد الرحمن.

(٩٧) هو الحجاج بن يوسف الثقفي.

(٩٨) هو إياس بن معاوية المزني قاضي البصرة.

(٩٩) هو علي بن عبيدة الريحاني.

(١٠٠) هو معن بن زائدة الشيباني.

(١٠١) انظر: سورة يس الآية (٧٠).

(١٠٢) هو بزجمهر بن البختكان.

(١٠٣) متصفح: اسم فاعل من تصفح الشيء، نظر فيه، يقال: تصفح الكتاب وتصفح القوم: نظر فيهم ليفرق أمورهم أو ليتعرف أحدهم، والمراد هنا: المدقق في الأمور.

(١٠٤) متسمح: اسم فاعل من تسمح اذا فعل شيئاً فسهل فيه، ويريد به المتساهل الذي لا يحقق في الأمور.

(١٠٥) المعلى بن أيوب من كتاب الدواوين في دولة بني العباس خازن الخليفة موسى الهادي، وكان يدخل على المأمون وقيل العلى ابن اخت الحسن بن أبي سعيد كاتب المأمون على العامة وكانت له دار في سر من رأى، ومات سنة ٢٥٥.

(١٠٦) هو محمد بن عبد الملك الزيات.

(١٠٧) هو محمد بن القاسم.

(١٠٨) انظر: كتاب الحياة العقلية أو دروس في علم النفس للبروفسور ر.س ودورث، نقله إلى العربية احمد سامح الخالدي، مطبعة المعارف، مصر، ط١، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م، ص٥٥١.

(١٠٩) انظر: سورة الحجرات الآية (١٠).

(١١٠) انظر: كتاب علم النفس التربوي في الإسلام تأليف الدكتور يوسف مصطفى القاضي والدكتور مقدار بالجن، طبع دار المريخ للنشر، الرياض- المملكة العربية السعودية،

ص١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، (٨٦-٨٧). وأنظر: كتاب منهج التربية النبوية للطفل تأليف محمد نور بن عبد الحفيظ سويد، صفحات شتى.

(١١١) أنظر: مكارم الأخلاق للإمام أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا القرشي البغدادي، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٢م، صفحات شتى. وأنظر: مكارم الأخلاق للإمام الطبراني. وأنظر: مكارم الأخلاق لأبي الدنيا القرشي البغدادي، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ويليه أخلاق العلماء للأجري، صفحات شتى، وكتاب (درة الناصحين) للعلامة عثمان بن حسن بن أحمد الحوبوي، صفحات شتى.

(١١٢) انظر: كتاب استراتيجيات حديثة في طرائق تدريس العلوم، تأليف الدكتور صبحي حمدان أبو جلالة، طبع مكتبة الفلاح، الكويت، ط١، ١٩٩٩م، صفحات شتى.

(١١٣) انظر: كتاب أدب المفتي والمستفتي للإمام الحافظ المحدث أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزوري، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، ص١٠٩. وأنظر: كتاب النَبذ في آداب طلب العلم تأليف حمد بن إبراهيم العثمان، طبع دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٥ه/٢٠٠٤م، مبحث (الإخلاص لله عز وجل)، ص٩.

(١١٤) انظر: أدب الطلب ومنتهى الأرب لشيخ الإسلام القاضي محمد بن علي الشوكاني، طبع دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٩ه/ ١٩٩٨م، ص٨١.

(١١٥) انظر: تفهيم المتفهم، شرح تعليم المتعلم طرق التعلم لبرهان الإسلام الزرنوجي، طبع دار الرسالة، داغستان- محج قلعة، ص٢٦٩.

(١١٦) انظر: كتاب الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي، ج١، ص٩٨، طبع مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٣ه/ ١٩٨٣م.

(١١٧) انظر: كتاب الرسالة المفصلة تأليف أبو الحسن علي القابسي، طبع الشركة التونسية للتوزيع، ص٤٤.

(١١٨) انظر: كتاب الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية تأليف جورج شهلا الماس شهلا، وعبد السميع حربلي، طبع دار العلم للملايين، بيروت، ص(٧١-٧٢).

(١١٩) انظر: اقتضاء العلم العمل، للخطيب البغدادي، ط٥، ١٤١٠ه/ ١٩٨٤م، ص٤٧.

(١٢٠) انظر: آداب المتعلمين تأليف اخوان الصفا والغزالي ونصير الدين الطوسي، ص٣٨.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. أخلاق العلماء، للآجري.
٢. آداب المتعلمين، تأليف اخوان الصفا والغزالي ونصير الدين الطوسي.
٣. أدب الطلب ومنتهى الأرب، لشيخ الإسلام القاضي محمد بن علي الشوكاني، طبع دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
٤. الأساس في التفسير، سعيد حوى.
٥. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تأليف مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، طبع المكتبة العلمية، بيروت.
٦. تفسير البحر المحيط لأبو حيان الأندلسي، ط٢، المجلد٤.
٧. تفسير التبيان في تفسير القرآن، للشيخ أبي جعفر الطوسي، تحقيق وتصحيح: احمد حبيب قصير العاملي، مطبعة النعمان، النجف، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م، المجلد٩.
٨. تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، تأليف سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، طبع مؤسسة التاريخ، بيروت– لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
٩. تفسير الجواهر في تفسير القرآن الكريم، المسمى تفسير طنطاوي جوهري تأليف الأستاذ الحكيم الشيخ طنطاوي جوهري المصري، ضبطه وحققه واعتنى به محمد عبد السلام شاهين، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، المجلد٤.
١٠. تفسير القرآن العظيم، للسخاوي المصري ط١.
١١. تفسير القرآن، للإمام أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري وروايته، طبع دار المآثر، المدينة المنورة، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
١٢. التفسير الكبير تفسير القرآن العظيم، للإمام الطبراني، المجلد١.
١٣. تفسير الكشاف، للإمام جاد الله محمود بن عمر الزمخشري، طبع دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان.
١٤. تفسير الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، طبع منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت– لبنان، ط٢، ١٩٧٢م.

١٥. تفسير تيسير التفسير، لقطب الأئمة الشيخ الحاج محمد بن يوسف أطفيش، تحقيق وإخراج: الشيخ إبراهيم بن محمد طلاي، طبع المطبعة الشرقية، مسقط، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
١٦. تفسير فتح الرحمن في تفسير القرآن، تأليف الإمام القاضي مجير الدين بن محمد العلمي المقدسي الحنبلي، اعتنى به تحقيقاً وضبطاً نور الدين طالب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط١، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، المجلد٥.
١٧. تفسير في ضلال القرآن، سيد قطب.
١٨. تفسير كنز الرقائق، للمفسر الكبير العالم العارف الميرزا محمد المشهدي، تحقيق: حسين دركاهي، طبع دار القديد، قم، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٠م.
١٩. تفهيم المتفهم شرح تعليم المتعلم طرق التعلم، لبرهان الإسلام الزرنوجي، طبع دار الرسالة، داغستان- محج قلعة.
٢٠. تيسير التفسير، لقطب الأئمة الشيخ الحاج محمد بن يوسف أطفيش، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
٢١. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي، طبع مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٢٢. الجواهر في تفسير القرآن الكريم، تأليف الأستاذ الحكيم الشيخ طنطاوي جوهري المصري، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م، المجلد٣.
٢٣. درة الناصحين، الحوبوي.
٢٤. روائع من واحة الحكم والحكماء، تأليف ايمن السيد، طبع دار طيبة الدمشقية، سوريا.
٢٥. عرائس البيان في حقائق القرآن، تأليف الشيخ العارف بالله تعالى أبي محمد صدر الدين روزبهان بن أبي نصر ألبقلي، طبع دار الكتب العالمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
٢٦. العلم يدعو للإيمان، تأليف: كربسي موريسون، ترجمة: محمود صالح الفلكي، طبع مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م.
٢٧. كتاب إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد الغزالي، ط١، المجلد٣.
٢٨. كتاب ادب المفتي والمستفتي، للإمام الحافظ المحدث ابي عمرو عثمان بن عبد الرحمن (المعروف بابن الصلاح الشهرزوري)، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

٢٩. كتاب استراتيجيات حديثة في طرائق تدريس العلوم، تأليف الدكتور صبحي حمدان أبو جلالة، طبع مكتبة الفلاح، الكويت، ط١، ١٩٩٩م.
٣٠. كتاب البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، لأبن عجيبة الحسني، ط١، سنة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، المجلد ٧.
٣١. كتاب الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي، طبع مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٣٢. كتاب الجواهر في تفسير القرآن الكريم، تأليف الأستاذ الحكيم الشيخ طنطاوي جوهري المصري، ضبطه وصححه واعتنى به محمد عبد السلام شاهين، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، المجلد٤.
٣٣. كتاب الحياة العقلية أو دروس في علم النفس، للبروفسور ر.س ودورث، نقله الى العربية احمد سامح الخالدي، مطبعة المعارف، مصر، ط١، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م.
٣٤. كتاب الرسالة المفصلة، تأليف أبو الحسن علي القابسي، طبع الشركة التونسية للتوزيع.
٣٥. كتاب الطواسين، للحسين بن منصور الحلاج، تحقيق ودراسة: لويس ماسينيون، اعداد وترجمة: رضوان السح وعبد الرزاق الأصفر، طبع دار الينابيع للنشر، ط٢، ٢٠٠٩م.
٣٦. كتاب الكشف والبيان في تفسير القرآن المعروف بتفسير الثعلبي، للإمام العالم العلامة أبي إسحاق احمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، المجلد٣.
٣٧. كتاب الكُليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، طبع مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
٣٨. كتاب المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، للدكتور عبد المنعم الحنفي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٠م.
٣٩. كتاب النَبذ في آداب طلب العلم، تأليف حمد بن إبراهيم العثمان، طبع دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، مبحث (الإخلاص لله عز وجل).
٤٠. كتاب الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية، تأليف جورج شهلا الماس شهلا، وعبد السميع حربلي، طبع دار العلم للملايين، بيروت.
٤١. كتاب تفسير الرازي مفاتيح الغيب، ط١، المجلد١.

٤٢. كتاب تهافت التهافت، للقاضي أبو الوليد محمد بن رشد، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، طبع دار المعارف، القاهرة، ط٤.
٤٣. كتاب تهافت الفلاسفة، للإمام الغزالي، تحقيق وتقديم: الدكتور سليمان دنيا، طبع دار المعارف، القاهرة، ط٩، ٢٠٠٧م.
٤٤. كتاب دستور العلماء أو جامع العلوم، تأليف القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد النكري، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، المجلد٣، (باب الفاء مع الكاف).
٤٥. كتاب ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تصنيف الإمام محمد بن عمر الزمخشري، تحقيق: الدكتور سليم النعيمي، مطبعة العاني، بغداد، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
٤٦. كتاب رحلة ابن بطوطة، طبع المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٦٤م.
٤٧. كتاب علم النفس التربوي في الإسلام، تأليف الدكتور يوسف مصطفى القاضي والدكتور مقدار بالجن، طبع دار المريخ للنشر، الرياض- المملكة العربية السعودية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٤٨. كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تأليف أبي القاسم البلخي القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، اكتشفها وحققها فؤاد سيد، طبع الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م.
٤٩. كتاب ثورة العقل، للدكتور عبد الستار عز الدين الراوي، منشورات وزارة الثقافة والأعلام، العراق، ١٩٨٢م.
٥٠. كتاب فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم، إعداد مركز الدراسات القرآنية، مؤسسة الملك فهد للطباعة، المدينة المنورة، ١٤٢٤هـ.
٥١. كتاب مجموعة رسائل الإمام الغزالي، بإشراف مكتب البحوث والدراسات، طبع في دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٥٢. كتاب معارج القدس في مدارج معرفة النفس، تأليف حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي.
٥٣. كتاب مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب، في علم التصوف، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، طبع دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٥٤. مجمع البيان في تفسير القرآن، لمؤلفه الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٥٥. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبن عطية الأندلسي، المجلد٣.
٥٦. معجم مفردات ألفاظ القرآن، للعلامة الراغب الأصفهاني، طبع دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٥٧. المغني في أبواب التوحيد والعدل، املاء القاضي أبي الحسن عبد الجبار، (النظر والمعارف)، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.
٥٨. مكارم الأخلاق، للإمام أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا القرشي البغدادي، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٢م.
٥٩. الملل والنحل، تأليف ابي الفتح محمد عبد الكريم ابن أبي بكر احمد الشهرستاني.
٦٠. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للإمام البقاعي، المجلد٣.

الوسائل في الشريعة الإسلامية
أهميتها، وتفاضلها، وأصول
الترجيح بينها
دراسةٌ أصوليةٌ

د. صباح طه السامرائي

كلية الشريعة

المُقدّمة

الحمدُ للهِ الذي أعزَّ مَنْ أطاعَهُ وأذلّ مَن عصاه، وأصلّي وأسلمُ على رسولِ اللهِ خَيرِ خلقِهِ وَمُصطَفاه، وعلى آلِهِ وَصَحبِهِ، وَمَن اهتدى بِهداه.

أمّا بَعدُ...

فإنَّ مِنْ سُنَّةِ اللهِ- تَعالى- أنَّ المقاصدَ لا تَحصلُ إلا بالوسائلِ، لذلك أمرَ اللهُ- تَعالى- عبادَهُ بمباشرةِ الوسائلِ واتّخاذِ الأسبابِ الموصلةِ إلى مقاصدِها، فقال- سبحانه-: ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ ﴾[1]. وقد استقرَّ هذا الأمرُ في الفِطَرِ، وترَسَّخَ في العقولِ، وثبتَ في المداركِ السويةِ، وقامتْ عليهِ شؤونُ الدينِ والدُّنيا وأصبحَ مَن لا يُباشرُ الأسبابَ الموصلةَ إلى مراداتِهِ يُنسَبُ إلى ضروبِ العَبَثِ وقِلَّةِ الإدراك، كما قالَ الإمام الشافعي- رحمه الله تعالى:

تَبغِي النَّجاةَ وَلَمْ تَسلكْ طَرِيقَتَها   إنَّ السَّفينةَ لا تَجري على اليَبَسِ[2]

ومِنَ المعلومِ إنَّ جميعَ ما في الكونِ مِنْ أشياء لا تنفكُّ عن **ثلاثةِ أمور:**

١- **مقاصد**؛ وهي الأمورُ التي يُهدفُ إليها مِن وراءِ الأفعال.

٢- و**وَسائل**؛ وهي الأمورُ التي يُتوصلُ بها إلى المقاصدِ.

٣- وَ**توابع**؛ وهي الوسائلُ التابعةُ للمقاصدِ المُتمِّمَةِ لها.

مثالُ ذلك: الجهادُ في سبيلِ اللهِ- تَعالى- مقصدٌ شرعيّ، تقرَّرَ ذلك في الكتابِ والسُّنَّةِ والإجماع، والخروجُ إليه وسيلةٌ إلى تحقيقِه، والرجوعُ منهُ فعلٌ مُتمّم، لأنَّ المُتمّماتِ للإعمالِ تعطى أحكامها، كالرجوعِ من الصَّلاةِ وَالحجِّ وإتباعِ الجنازةِ وعيادةِ المريضِ ونحوِ ذلك، فإنَّه منْ حين يخرجُ مِن محله للعبادةِ فهو في عبادةٍ حتى يرجع وهكذا نجدُ أنَّ الحاجةَ إلى الوسائلِ تستلزمُ معرفةَ أصولِها وأحكامِها الفقهية. وأشدُّ الناسِ حاجةً إلى معرفةِ هذه الأصول والأحكام العلماءُ وطلبةُ العلمِ والدعاةُ، لأنَّهم بحاجةٍ إلى معرفةِ ما يوصلُ إلى المقاصدِ الشرعيّةِ التي يعملونَ مِنْ أجلِ بَيانِها للنّاسِ وتَسهيلِ الوصولِ إليها مُجتنبين ما يمكنُ أنْ يكونَ سبباً لارتكابِ مُحرّم، لذلك نجدُهم لا يَحكمونَ على وسيلةٍ إلا بعدَ النَّظرِ في نتائِجها وَآثارِها.

لكنّ هذه قدْ تتعارضُ في نَظرِ الفقيه، فأولُّ ما يجبُ هو التحقُّقُ مِن وقوعِ التّعارض، لأنَّ الأصلَ في الوسائلِ عدمُ التّعارضِ وذلك يكونُ بالتأكدِ مِنْ عدمِ إمكانِ الجَمعِ بينهما، وعدمُ القدرةِ على مُباشرتِها جميعاً.

فإنْ تحقَّقَ التّعارضُ، ولَم يَمكن المُكلَّفُ أنْ يُباشرَ جميعَ الوَسائل، أو كانَ المقصودُ يَتحقَّقُ بِمباشرةِ وسيلةٍ منها، فَهنا نَصيرُ إلى التّرجيح، ونأخذُ بالأفضلِ والأصلح، وذلك يكونُ بالنّظرِ في أسبابِ التّفاضل، وأوصافِ الرَّجَحان، وهذا ما تناولتُهُ في هذا البحث؛ فلقد بينت فيه أهمية الوسائل في حياة الإنسان، وأصول الترجيح بينها عند تفاضلها، وشدة علاقتها بمقاصد الشريعة وارتباطها.

وقد انتظمتْ دراستُهُ في مقدمةٍ وثلاثةِ مباحث وخاتمة.

ذكرتُ في المقدمةِ أهميةَ موضوعِ البَحثِ والخطةَ التي اعتمدتُها في كتابتِهِ، وأمّا المباحث، فقد وزِّعتْ على النحوِ الآتي:

المبحثُ الأول: تعريفُ المقاصدِ والوسائل؛ وفيهِ ثلاثةُ مطالب؛ هي

المطلبُ الأول: تعريفُ المقاصدِ في اللغةِ وَالاصطلاح.

المطلبُ الثاني: تعريفُ الوسائلِ في اللغةِ وَالاصطلاح.

المطلبُ الثالث: الفرقُ بينَ الوسائلِ والذرائع.

المبحثُ الثاني: أهميةُ الوسائلِ وأقسامُها؛ وفيهِ أربعةُ مطالب؛ هي:

المطلبُ الأول: أهميةُ الوسائلِ وعلاقتُها بالمقاصد.

المطلبُ الثاني: أقسامُ الوسائل.

المطلبُ الثالث: خصائصُها.

المطلبُ الرابع: الأدلةُ على مشروعيةِ العملِ بها.

المبحثُ الثالث: شروطُ اعتبارِ الوسائلِ وتفاضُلُها وأصولُ التّرجيحِ بينَها وفيهِ ثلاثةُ مطالب؛ هي:

المطلبُ الأول: شروطُ اعتبارِ الوسائل.

المطلبُ الثاني: تفاضلُ الوسائل.

المطلبُ الثالث: أصولُ التّرجيح بينَها.

الخاتمةُ وأهمُّ النَّتائج.

الفَهارِس:

فهرس الآيات القرآنية.

فهرس الأحاديث النبوية.

فهرس تراجم أبرز الأعلام.

فهرس المراجع.

وختاماً اسألُهُ– جل وعلا– أنْ يغفرَ لي وَيَرحمني وَيَتقبلَ عَملي هذا بَقَبولٍ حَسَن، وَأنْ يَنفعَ بِه، إنَّه وَليُّ ذلك وَالقادِرُ عَلَيه.

المبحث الأول
تعريف المقاصد والوسائل

لمّا كانت المقاصدُ لا يُتوصلُ إليها إلا بأسبابٍ وطرقٍ تُفضي إليها كانت طرقُها وأسبابُها تابعةً لها مُعتبرةً بِها، فوسيلةُ المقصودِ تابعةٌ للمقصودِ وكلاهُما مقصودٌ لكنَّه مقصود قصدِ الغاياتِ وهي مقصودُ قصدِ الوَسائِل(٣)؛ ولمّا كانَ الأمرُ كذلك، ولشرفِ المقاصدِ وعلوِّ رتبتها على الوسائل ارتأيت أنْ أبدأَ بتعريفِ المقاصدِ قبلَ تعريفِ الوَسائِلِ لتتّضحَ الصورةَ ولِيكونَ القارئُ الكريمُ على بيّنَةٍ منَ الأمر. لذا اقتضتْ دراسةُ هذا المَبحثِ تقسيمَهُ إلى مَطلبين؛ هما:

المطلبُ الأول: تعريفُ المَقاصِدِ في اللغةِ وَالاصطلاح.

المطلبُ الثاني: تعريفُ الوَسائِلِ في اللغةِ وَالاصطلاح.

المطلبُ الأول: تَعريفُ المَقاصِدِ في اللغةِ وَالاصطلاح

أولاً: تَعريفُ المَقاصِدِ في اللغةِ:

المَقاصِدُ جمعُ مَقْصَد، مَفْعَل مِنَ القَصْد، والقَصْدُ يأتي لمعانٍ في لغةِ العربِ منها:

١- **التَّوجُّهُ والنُّهوضُ** إلى الشيء، ومنه قولُهم: **(قَصدْتُ فلاناً)** أي توجهتُ إليهِ ونحوتُ نحوه.

٢- **العَدْلُ والاستقامة**، ومنه قولُ الشاعر:

علــى الحُكْـمِ المــأتيِّ يومــاً إذا اقتضــى ... قَضـــــيتَهُ أنْ لا يجـــــورَ ويقصـــــدُ

٣- **الاعتزام.**

٤- **الكَسْر**، تقولُ العرب: تَقَصَّدَتُ الرِّماحُ أي تَكَسَّرتْ[٤].

ويرى الباحثُ أنَّ المعنى الأولَ والثالثَ هما أقربُ المعاني للمقاصدِ بالمعنى– الاصطلاحيّ– **فأنَّ المقاصدَ مِنْ شأنِها أنْ يتوجهَ إليها بعزمِ القلب، وحركةِ الجوارح.**

ثانياً: تَعريفُ المَقاصدِ في الاصطلاح:

إنَّ الإمامَ الشاطبيَّ[٥]– رحمَهُ اللهُ تعالى– قد تحدَّثَ في كتابِهِ (الموافقاتُ) عنْ المقاصِدِ بالمعنى العامِّ الشَّاملِ لمقاصدِ الشَّريعةِ ومقاصِدِ المُكلّفينَ، ولَم يقتصر على مقاصِدِ الشَّريعةِ الإسلاميّةِ فحسبْ، وإنْ كانتْ هي المقصودُ الأصليُّ له[٦]، والغالبُ على كلامِهِ في المقاصِدِ، إلا أنَّ الكلام أنفسح مجاله، فعرض لمقاصدِ المُكلَّفينَ، أيضاً وعقدَ لكلٍّ منها قسماً خاصاً بها.

قال– رحمَهُ اللهُ تعالى– في أولِ كتابِ المَقاصِدِ: «والمقاصدُ التي يُنظرُ فيها قِسمان: أحدُهما: يرجعُ إلى قصدِ الشارعِ، والآخر: يرجعُ إلى قصدِ المُكلّف. فالأول يُعتبرُ من جهةِ الشَّارِعِ في وضعِ الشَّريعةِ ابتداءً، ومن وجهةِ قَصدِهِ في وضعِها للإفهام، ومن جهةِ قصدِهِ في وضعِه للتكليف بمقتضاها، ومنْ جهةِ قصدِهِ في دخولِ المُكلّفِ تحتَ حُكمِها، فهذهِ أربعةُ أنواع»[٧].

وممّا يُلاحظُ على قولِ الشّاطبيِّ: أنَّهُ لم يحرصْ على إعطاءِ حَدٍّ وتَعريفٍ للمقاصِدِ الشَّرعيّةِ. ولعلَّه عدَّ الأمرَ واضحاً، ويزدادُ وضوحاً بِما لا مَزيدَ عليهِ بقراءةِ كتابِهِ. ولعلَّ ما زهدهُ في تعريفِ المقاصدِ كونه كتبَ كتابَهُ للعلماءِ[٨]، بل للراسخينَ في علومِ الشَّريعةِ. وقد نبَّهَ على ذلك صراحةً بقولهِ: «ولا يُسمحُ للنّاظِرِ في هذا الكتابِ أنْ ينظرَ فيهِ نظرَ مُفيدٍ أو مُستفيدٍ، حتى يكونَ ريّاناً من علمِ الشَّريعةِ أصولِها وفروعِها، منقولِها ومعقولِها، غيرَ مخلدٍ إلى التقليدِ والتّعصُّبِ للمذاهب»[٩].

ومن كان هذا شأنُه، فليس بحاجةٍ إلى إعطائِهِ تعريفاً لمعنى مقاصِدِ الشَّريعةِ، لاسيما وإنَّ المصطلحَ مستعملٌ ورائجٌ قبل الشّاطبيّ بقرون.

لكنَّ الذين كتبوا في المقاصِدِ من المعاصرينَ عرّفوا **(مقاصدَ الشَّريعةِ)** دونَ **المقاصدِ بالمعنى العام**[١٠]، وكان حديثُهم ينصبُّ على **خصوصِ (مقاصدِ الشَّريعةِ)**، بخلافِ **الإمامِ الشَّاطبيّ** فإنَّهُ تحدَّثَ عن **المقاصِدِ بشِقَّيها.**

قال العلامةُ ابنُ عاشور[١١]: «مقاصدُ التّشريعِ العامةُ هي المعاني والحِكَم الملحوظةُ للشَّارعِ في جميعِ أحوالِ التَّشريعِ أو معظمِها، بحيث لا تختصُّ ملاحظتُها بالكونِ في نوعٍ خاصٍّ من أحكامِ الشَّريعةِ، فيدخلُ في هذا أوصافُ الشَّريعةِ وغايتُها العامةُ، والمعاني التي لا يخلو التَّشريعُ عن ملاحظتِها، ويدخلُ في هذا أيضاً معانٍ من الحِكَمِ ليستْ ملحوظةً في سائرِ أنواعِ الأحكام، ولكنَّها ملحوظةً في أنواعٍ كثيرةٍ منها»[١٢]. وقال الشيخُ علاّل الفاسيّ[١٣]: «المرادُ بمقاصِدِ الشَّريعةِ: الغايةُ منها، والأسرارُ التي وضعَها الشارعُ عند كلِّ حُكمٍ من أحكامِها»[١٤]. فشطرهُ الأول (الغايةُ منها) يشيرُ إلى المقاصدِ العامةِ. وبقيّتهُ تعريفٌ للمقاصدِ الخاصّة[١٥].

فهذانِ تعريفانِ لمقاصدِ الشَّريعةِ، لا للمقاصِدِ بالمعنى العامّ، ولا ضيرَ في ذلك، لأنَّهما كتبا عن مقاصدِ الشَّريعةِ خصوصاً.

لكن تعريفَ الدكتور أحمد الريسوني كانَ خاصاً بمقاصدِ الشَّريعةِ، حيثُ قال «مقاصدُ الشَّريعةِ هي الغاياتُ التي وُضعتْ الشَّريعةُ لأجلِ تحقيقِها لمصلحةِ العبادِ»[١٦] وكان الأولى– فيما أرى– أنْ يُعرِّفَ المقاصدَ بالمعنى العامّ أولاً، لأنَّهُ يكتبُ عن المقاصِدِ عندَ الشّاطبيّ، وقد تبينَ لنا كيفَ أنَّ الشّاطبيَّ كتبَ عن المقاصدِ بنوعَيها، مقاصدِ الشَّريعةِ ومقاصدِ المُكلّفينَ، أو يُبيِّنُ أنَّه اقتصرَ على تعريفِ مقاصدِ الشَّريعةِ فقط لأنَّها المقصودُ الأصليُّ والأساسي للشّاطبيّ، وإنْ ذكرَ في– كتابِهِ (الموافقات)– غيرَها تبعاً.

المطلبُ الثاني: تَعريفُ الوسائلِ في اللغةِ والاصطلاحِ

أولاً– تَعريفُ الوَسائِلِ في اللغةِ:

الوسائِلُ: جَمعُ وسيلةٍ، على وزنِ فَعيلةٍ، وقدْ تجيءُ الفَعيلةُ بمعنى الآلة.

قال ابنُ فارس[١٧]: (وَسَلَ) الواو والسين واللام: كلمتانِ متباينتانِ جداً.

الأولى: الرغبةُ والطلبُ يُقالُ وَسَلَ، إذا رغِبَ. والواسِلُ: الراغبُ إلى اللهِ ﷻ.

وهو في قولِ لبيد: بلى كُلُّ ذي دينٍ إلى اللهِ واسِلُ. ومن ذلك القياسِ الوسيلة. **والأخرى:** السرقة. يُقال: أخذَ إبلَه تَوسُّلاً[١٨]. **فالوسيلة:** التوصل إلى الشيء برغبة وهي اخص من الوصيلة لتضمنها معنى الرغبة، قال تعالى: ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾[١٩].

والوسيلة: ما يُتقربُ به إلى الغيرِ والجَمعُ الوسيلُ والوسائِل، والتوسيلُ والتّوسُّل واحد. يقال: وَسَّلَ فلانٌ إلى ربِّهِ وسيلة، وتوسَّلَ إليه بوسيلةٍ، أي: تقرَّبَ إليه بعمل(٢٠).

فالوسيلةُ إذن: اسمٌ لما يُتوسَّلَ بِهِ، كما إنَّ الذريعةَ اسمٌ لِما يُتذرعُ بِهِ؛ لِيصلَ إلى أمرٍ من الأمورِ، سواء كان خيراً أو شراً(٢١).

ومنه قولُ حذيفةَ(٢٢) ﵁: «لقدْ علِمَ المحفوظونَ منْ أصحابِ محمد ﷺ أنَّ ابنَ أُمِّ عَبدٍ(٢٣) مِن أقربَهم إلى اللهِ ﷻ وسيلةً»(٢٤) أي: درجةً ومنزلةً.

وهذا إطلاقٌ مجازيٌّ، من بابِ إطلاقِ السببِ على المُسبِّبِ، لأنَّ المتوسِّلَ والمُتقرِّبَ إلى اللهِ– تَعالى– بالطاعاتِ مِنْ شأنِهِ أنْ يقصدَ الدرجةَ والمنزلةَ عندَ المُتوسَّلِ إليه، فالأعمالُ هي الوسائلُ، والقُرْبُ والمنزلةُ هو المَقصودُ.

وخلاصةُ القَولِ: أنَّ الوسيلةَ في أصلِ الوضعِ اللُّغويِّ: «كُلِّ أمرٍ يُتوصَّلُ بهِ إلى أمرٍ آخرَ، سواءٌ أكانَ ذلك الأمرَ حِسياً أم معنوياً، وسواءٌ أكانَ مشروعاً أم غيرَ مشروعٍ»(٢٥).

ونلاحظُ ممّا سبقَ أنَّ (التَّوصُّلَ إلى أمرٍ آخرَ) هو الركنُ الأساسُ في دلالةِ هذه الكلمةِ، فلا يسمّى الشيءُ وسيلة إلا إذا كانَ ممّا يُتوصَّلُ بِه إلى أمرٍ آخرَ، وذلك الأمرُ هو المقصودُ الأصليُّ بمباشرةِ الوسيلةِ، فكانت كما يُقالُ: (حرفٌ جاءَ لمعنىً في غيرِهِ).

ونلاحظُ أيضاً أنَّ عناصرَ كلمةِ (الوسيلة) ثلاثةٌ، هي:

١- شيءٌ ما، يُباشرُهُ الإنسانُ ويُحصِّلُه.

٢- معنى التَّوصُّلِ والانتقال.

٣- شيءٌ آخر غيرُ الأولِ يُتوصل إليهِ، وهو المُرادُ في الأصلِ(٢٦).

فالأولُ المُتوسَّلُ بِه، والثاني فِعْلُ التَّوسُّلِ، والثالثُ المُتوسَّل إليه.

ثانياً– تعريفُ الوسائلِ في الاصطلاح:

إنَّ الوسائلَ يُعبَّرُ عنها أحياناً بالأسبابِ، وأحياناً بالذرائعِ، جاءَ في تهذيبِ الفُروقِ: «والمشهورُ في الاصطلاحِ عندَ أصحابِنا(٢٧) التعبيرُ عنها بِالذرائعِ»(٢٨).

ومصطلحُ الوسائلِ له مَعنيانِ، أحدُهما **عامٌّ**، والآخرُ **خاصٌّ**.

أمّا الوسائلُ بالمعنى العامِّ، فهي: (الأفعالُ التي يُتوصَّلُ بها إلى تحقيقِ المقاصدِ). والمرادُ بالأفعالِ ما يصدرُ عنْ العَبدِ مطلقاً، سواءٌ أكانَ منَ أفعالِ الجوارحِ أم القلوبِ. فكلُّ فعلٍ يُتوصلُ بِه إلى مصلحةٍ أو مفسدةٍ فهو وسيلةٌ بالمعنى العامّ، سواءٌ أكانَ الفعلُ مشروعاً

أم غيرَ مشروعٍ، وسواءٌ أكانَ يؤدي إليها مباشرةً أم بواسطةٍ، والمرادُ **بالمقاصدِ في التَّعريفِ:** المصالحُ والمفاسدُ، وهو المعنى العامُّ الذي سبق ذكرُه، فيكون التَّعريفُ شاملاً لوسائلِ المصالحِ ووسائلِ المفاسِدِ.

فالجهادُ– مثلاً– وسيلةٌ شرعيّةٌ– باعتبارِ المعنى العامِّ– لأنَّهُ فعلٌ يُتوصلُ بهِ إلى تحقيقِ مقصودٍ شرعيٍّ، وهو الحفاظ على الملّةِ، ومصالحُ الأمةِ، قال تعالى ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾[٢٩].

والقصاصُ كذلك وسيلةٌ شرعيّةٌ– بالمعنى العامِّ– لأنَّهُ فعلٌ يُتوصَّلُ بِه إلى تحقيقِ مقصودٍ شرعيٍّ، وهو شيوعِ الأمنِ في المجتمعِ، كما قالَ تَعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[٣٠].

والزنا وسيلةٌ– بالمعنى العامِّ– غيرُ شرعيّةٍ لأنَّه فعلٌ يؤدي إلى مفسدةٍ وهي اختلاطِ الأنسابِ وضياعِ الأعراضِ.

والوسائلُ بهذا المفهومِ العامِّ **تقابِلُ المقاصدَ** بالمفهومِ العامِّ الذي سبقَ ذكرُه في تعريفِ المقاصدِ.

وبناءً على هذا المفهومِ العامِّ تدخلُ جميعُ أفعالِ العبادِ في مصطلحِ الوسائلِ، لأنَّها يُتوصلُ بها إلى تحقيقِ المقاصدِ، سواءٌ أكانت مصالحُ أم مفاسد.

حتى العبادات تدخلُ في هذا المفهومِ العامِّ، لأنَّها أفعالٌ يُتوصلُ بِها إلى المصالحِ الأُخرويةِ كالثَّوابِ ودخولِ الجَنّةِ.

ومن هذا البابِ إطلاقُ لفظةِ الوسيلةِ على ما يُتقربُ بهِ إلى اللهِ تعالى: منْ فعلِ المأموراتِ وتركِ المَنهياتِ، كما قالَ تَعالى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ ﴾[٣١]، وقالَ تَعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ ﴾[٣٢].

قالَ قتادَة[٣٣]: «أي تَقرَّبوا إليه بطاعتِهِ والعملِ بِما يُرضيهِ»[٣٤].

وقالَ الإمامُ ابنُ كثير[٣٥]: «وهذا الذي قالَهُ هؤلاءِ الأئمةِ لا خلافَ بينَ الُمفسرينَ فِيه»[٣٦].

وقالَ الشيخُ ابنُ عاشور: «فالوسيلةُ أُريدَ بِها ما يُبلغُ بِه إلى اللهِ، وقد علمَ المسلمونَ أنَّ البلوغَ إلى اللهِ ليسَ بلوغَ مسافةٍ، ولكنَّه بلوغُ زُلفىً ورضى، فالتعريفُ في الوسيلةِ تعريفُ

جِنسٍ، أي كلّ ما تعملونَ أنَّهُ يقرِّبكم إلى الله، فالوسيلةُ ما يقربُ العبدَ منَ اللهِ بالعملِ بِأوامرِهِ ونواهِيهِ»[٣٧].

وقد لاحظَ الإمامُ العِزُّ بنُ عبدِ السَّلام[٣٨] هذا المعنى للوسائلِ، واعتمدَ عَليهِ في تقسيمِ الأفعالِ، فقالَ: (اعلمْ أنَّ أكسابَ العبادِ ضربانِ):

أحدُهما: ما هو سببٌ للمصالحِ، وهو أنواعٌ:

أحدها: ما هو سببٌ **لِمصالحَ دنيويةٍ.**

الثاني: ما هو سببٌ **لمصالحَ أُخرويةٍ.**

الثالث: ما هو سببٌ **لِمصالحَ دنيويةٍ وأُخرويةٍ.**

وكُلُّ هذه الأكسابِ مأمورٌ بها، ويتأكدُ الأمرُ بها على قَدْرِ مراتِبِها في الحُسْنِ والرَّشادِ. ومنْ هذه الأكسابِ ما هو خيرٌ من الثَّوابِ، كالمعرفةِ والإيمانِ. وقد يكونُ الثَّوابُ خيراً منَ الأكسابِ كالنَّظرِ إلى وجهِ اللهِ الكريمِ، ورضاه الذي هو أفضلُ منْ كُلِّ نعيمٍ، سوى النَّظر إلى وجهِهِ الكريمِ.

الضَّربُ الثاني منَ الأكسابِ: ما هو سببٌ للمفاسدِ، وهو أنواعٌ:

أحدها: ما هو سببٌ **لمفاسدَ دنيويةٍ.**

الثاني: ما هو سببٌ **لِمفاسدَ أُخرويةٍ.**

الثالث: ما هو سببٌ **لمفاسدَ دنيويةٍ وأخروية.**

«وكلُّ هذه الأكسابِ منهيٌّ عنها، ويتأكدُ النهيُ عنها على قَدْرِ مراتِبِها في القُبحِ والفسادِ»[٣٩].

وكذلك الإمامُ الشّاطبيُّ– رحمَهُ اللهُ تَعالى– أشارَ إلى الوسائلِ بهذا المعنى العامّ فقال: «الأعمالُ الشَّرعيةُ ليستْ مقصودةً لأنفسِها، وإنّما قُصدَ بها أمورٌ أخرى هي معانيها، وهي المصالحُ التي شُرعتْ لأجلِها، فنحن نعلمُ أنَّ النُّطقَ بالشهادتينِ والصَّلاةَ وغيرَهما من العباداتِ إنَّما شُرعتْ للتقربِ بِها إلى اللهِ– تَعالى– والرجوعِ إليه، وإفرادهُ بالتعظيمِ والإجلالِ، ومطابقةِ القلبِ للجوارحِ في الطاعةِ والانقياد»[٤٠].

فدلَّ كلامُهُ على أنَّ الأعمالَ الشرعيّةَ كلَّها حتى العباداتِ لم تُقصدْ لذاتِها، ولكن قصدَ المصالحَ الدنيويّة والأخرويّة، وهذه هي حقيقةُ الوسائلِ بالمعنى العامِّ.

وللعلماءِ تعريفاتٌ أخرى، لاحظوا فيها المعنى العامَّ، فمنها: تعريفُ الإمام ابنِ كثيرٍ – رحمَهُ اللهُ تَعالى-: «وهي التي يُتوصلُ بِها إلى تحصيلِ المقصود»[٤١].

وقال الإمامُ ابنُ قيّمِ الجوزيّة[٤٢]- رحمَهُ اللهُ تعالى-: «ما كانَ وسيلةً وطريقاً إلى الشيء»[٤٣].

وقالَ الدكتورُ عبدُ الكريمِ زيدان: «والذريعةُ هيَ الوسيلةُ والطريقُ إلى شيءٍ سواءٌ كانَ هذا الشيءُ مفسدةً أو مصلحةً، قولاً أو فعلاً»[٤٤].

وعرّفها أستاذُنا الزلميُّ بقولِهِ: «إعطاءُ الوسيلةِ حُكمَ غايتِها»[٤٥].

وهذه التعريفاتُ على اختلافِ ألفاظِها تدورُ في المعنى اللُّغويِّ، وتؤدي المعنى العامَّ الذي سبقَ ذكرهُ، واللهُ- تَعالى- أعلم.

وأمّا **الوسائلُ بالمعنى الخاصِّ**: فهي الأفعالُ[٤٦] التي لا تُقصدُ لذاتِها، لعدمِ تضمُّنها المصلحة أو المفسدة، وعدمِ أدائِها إليها مباشرةً، ولكنَّها تُقصد للتوصُّل بِها إلى أفعالٍ أخرى هي المُتضمنة للمصلحةِ أو المفسدةِ، والمؤديةِ إليها.

ومعنى (**التي لا تُقصد لِذاتِها**) أي: التي مِن شأنِها ذلك، والنَّفيُ هنا للقصدِ الذاتيِّ، لا لأصلِ القصدِ لأنَّ الوسيلةَ مقصودةٌ ولكنْ لغيرِها. ومعنى (لعدم تضمنها) تعليلٌ لعدم القصد الذاتي. مثال ذلك: السَّفرُ للحَجِّ، والسَّعيُ للجهادِ، والمشيُ إلى المساجدِ للصَّلاةِ. فقطعُ المسافةِ في هذهِ الصّورِ فعلٌ لا يُقصدُ لذاتِهِ أي لمجردِ قطعِ المسافةِ، وذلك لعدمِ تضمّنهِ المصلحةَ في ذاتِهِ ولكنَّهُ يُقصدُ للتّوصلِ بِهِ إلى الحجِّ أو الجهادِ أو الصّلاةِ، وهذه الأفعالُ هي المتضمنةُ للمصلحةِ والمؤديةُ إليها.

ومِنْ خلالِ هذا التّعريفِ يَتضحُ لنا أنَّ الوسيلةَ- بالمعنى الخاصِّ- لها علامتانِ: أحداهما **أصليةٌ**، والأخرى **فرعيةٌ**.

أما العلامة الأصلية فهي عدم تضمنها للمصالح أو المفاسد في ذاتها، وعدم أداها إليها مباشرةً. وأمّا العلامةُ الفرعيةُ فهي عدمُ القَصدِ الذاتيِّ.

ووجهُ كونِ العلامةِ الثانيةِ فرعيةً هو أنَّ عدمَ القصدِ الذاتيِّ فرعٌ مِنْ عدمِ تَضمُّنِها المصلحةَ أو المفسدةَ في ذاتِها، وعدم أدائِها إليها مباشرةً[٤٧].

وهناكَ تعريفاتٌ أخرى للوسائلِ بهذا المعنى الخاصِّ، منها: تعريف القرافيّ[٤٨]- رحمَهُ اللهُ تَعالى- (هي الطُّرقُ المُفضيةُ إليها)[٤٩] أي: المقاصد.

وقالَ الشيخُ أبو زهرة[٥٠]: «والذرائعُ في لغةِ الشَّرعيينَ ما يكونُ طريقاً لِمُحرمٍ أو مُحلّلٍ»[٥١].

وقالَ الشيخُ الطّاهرُ بنُ عاشور: «وأمّا الوسائلُ فهي الأحكامُ التي شُرِّعَتْ؛ لأنَّ بها تحصيلُ أحكامٍ أخرى»[٥٢].

ثُمَّ قالَ- شارحاً لهذا التّعريفِ-: «فهي غيرُ مقصودةٍ لِذاتِها، بل لتحصيلِ غيرِها على الوجهِ المطلوبِ الأكملِ، إذْ بدونِها قد لا يحصلُ المقصدُ أو يحصلُ مُعرَّضاً للاختلالِ والانحلالِ»[٥٣].

وممّا هو جديرٌ بالذكرِ- هنا- أنَّ لفظَ (الوسائل) يُطلقُ خاصةً في عصرِنا على الأعيانِ والآلاتِ التي تستخدمُ في الوصولِ إلى مقاصدَ متعددةٍ، كوسائلِ الإعلامِ ووسائلِ الطِّبِّ ونحوِ ذلك.

ونحنُ بهذا المعنى نجدُ أنفسَنا أمامَ مجالٍ واسعٍ، وميدانٍ منتشرٍ، لكثرةِ الوسائلِ، وتنوعِها وتجدُّدِها عبرَ العصورِ، بحسبِ ما ترقى إليهِ الأممُ مِن المدنيةِ والعلمِ الماديِّ.

ولفظُ الوسائلِ بهذا المعنى يدلُّ على مدلولٍ مُبهمٍ منْ- حيث النّوعِ والأفرادِ- وإنَّما يتميزُ بإضافةِ اللفظِ إلى المقصودِ منه، فنقولُ (وسائلُ التَّعليمِ) أو (وسائلُ اتصالاتٍ) أو (وسائلُ إنتاجٍ) أو (وسائلُ تَرفيهٍ)... وهكذا.

والحقيقةُ أنَّ الوسائلَ بهذا المعنى لها دورٌ عميقٌ وأثرٌ فعّالٌ في النّفسِ البشريةِ، والمجتمعِ الإنسانيِّ، ولهذا كانَ الاهتمامُ بها علامةَ وعيٍ، وإمارةُ فطنةٍ.

وهذه الأهمية البالغة لهذه الوسائل تفسر لنا سرَّ اهتمام الحكومات والدولُ بوسائلِ الإعلامِ والتعليمِ ونحوِها مِن الوسائلِ التي تمثلُ أداةً فعالةً في تشكيلِ العقولِ، وصياغةِ الأفكارِ، وتوجيهِ المجتمع.

ولكنَّ النَّظرَ الأصوليَّ، والاجتهادَ الفقهيَّ، لا يتعلقُ بها مِنْ حيث هي آلاتٍ وأدواتٍ، بل مِنْ حيث مباشرة المُكلّفِ لهذهِ الوسائلِ، واستخدامه لها.

فهي بهذهِ النّظرةِ راجعةٌ إلى أفعالِ المُكلّفين، وحكمُ الشّارع فيها.

وكما هو مُقرَّرٌ في علمِ الأصولِ: أنَّ أفعالَ المُكلَّفِ هي مناطُ[٥٤] التَّكليفِ، وأنَّ الشارعَ إنَّما نظرَ إلى أفعالِ العبادِ، ومدى علاقتِها بالمصالحِ والمفاسدِ. ولهذا عرَّفَ الأصوليونَ الحكمَ الشَّرعيَّ بتعريفاتٍ[٥٥] مختلفةٍ تُبينُ تَعلُّقَ الأحكامِ بأفعالِ العبادِ.

وانطلاقاً مِن هذه الحقيقةِ: حقيقةِ توجهِ الأحكامِ الشّرعيةِ إلى الفعلِ الإنسانيِّ وارتباطِها بهِ ابتداءً أو انتهاءً يقرّرُ الأصوليونَ حقيقةً وهي: لا تكليفَ إلا بفعلٍ، سواءٌ كانَ الفعلُ فعلُ إتيانٍ أو فعلُ كَفٍ أو تخييرٍ، لأنَّ الأحكام الشرعيةَ لا تحكمُ على المُكلّفينَ بل على أفعالِهم التي تعطي للإنسانَ بعدَهُ الوجوديَّ والإنسانيَّ، إذْ هي كسبُهُ ومقدوُرهُ الذي يبلورُ بِه شريعة اللهِ في الأرضِ. أمّا الأعيانُ فلا يصحُّ تعلُّقُ الأحكامُ الشَّرعيةُ بها «لأنَّ شرطَ التَّكليفِ أنْ يكونَ الفعلُ مقدوراً عليهِ، والأجرامُ لا يتعلقُ بها قدرةٌ حادثةٌ وكذلك لا يتعلَّقُ بها قدرةٌ قديمةٌ، إلا في أولِ أحوالِ وجودِها، فما لا يتعلَّقُ بهِ قدرةٌ ولا إرادةٌ فلا تكليفَ بهِ إلا عندَ مَنْ يرى التَّكليفَ بما لا يُطاقُ»(٥٦). ومِنْ ثَمَّ فالأصوليونَ عندما يجدونَ في الخطابِ أحكاماً تتعلَّقُ ظاهراً بالأعيانِ يعمدونَ إلى التَّأويلِ فيقولونَ مثلاً في قولِهِ– تَعالى– : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾(٥٧)، وقولِهِ– جَلَّ وَعَلا–: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾(٥٨): «إنَّ الغرضَ الأظهرَ مِنْ هذهِ الأشياءِ، أكلُها، والغرضَ الأظهرَ منَ النِّساءِ، نكاحُهنَّ، وكذلك إذا قالَ القائلُ حُرِّمتْ عليك العِمامةُ، وهذا القميصُ، فإنَّهُ يتبادرُ إلى الإفهام أنَّ تقديرَ المحذوفِ، حُرِّمَ عليهِ لبسُ هذهِ العمامةِ أو اغتمام هذهِ العمامة، ولبسُ هذا القميصِ على ما هو معتادٌ فيهما، ومثل ذلك إذا قالَ القائلُ آجرتكَ الدارَ والثوبَ والقدومَ والمنشارَ والقوسَ ولم يذكرْ منفعةً، فإنَّهُ يتبادرُ إلى الإفهام مِن إجارةِ الدارِ، السُّكنى، ومِن إجارةِ الثَّوبِ، اللّبسُ، ومِن إجارةِ القدومِ، التّجارةُ بهِ، ومِن إجارةِ المنشارِ، النَّشرُ، ومِن إجارةِ القوسِ، الرَّميُ»(٥٩).

غيرَ أنَّ حقيقةَ التكليفِ بالفعلِ إذا كانتْ واضحةً بالنسبةِ للأمرِ، إذْ مقتضاهُ إيجادُ فعلٍ مأمورٍ به كالطَّهارةِ والصَّلاةِ والصِّيامِ... فإنَّها ليستْ كذلك بالنسبةِ للنَّهيِ، إذ المقصودُ مِنهُ إذا كانَ هو (كَفُّ النَّفسِ عن الفعلِ) فإنَّ (الكَفَّ لا يكونُ إلا إذا دعتْ داعيةٌ)، فلا تكليفَ تنجيزي قبلَها. فإذا قالَ الشّارعُ، ولا تقربوا الزِّنى فمعناهُ، إنْ طلبتْ نفسُك الزّنى فَكُفَّها عنهُ، لأنَّه إذا لمْ يخطرْ بالبالِ فكيف يُتصورُ كَفُّها عنهُ؟ فهو تكليفٌ معلَّقٌ (بمشيئةِ الفعلِ) لأنَّ عدمَ مشيئةِ الفعلِ أصلاً، صورةٌ لعدمِ الشعورِ بالتكليفِ، فليس الثّابتُ إلا مشيئةُ عدمِ الفعلِ فيتحقّقُ التَّركُ.

وقالَ بعضُ المعتزلةِ: قد يقتضي التَّكليفُ عدمَ الفعلِ، ورُدَّ بأنَّ المُنتهي بالنَّهيِ مُثابٌ، ولا يُثابُ الإنسانُ إلا على شيءٍ والعدمُ ليسَ بشيءٍ. وإذا لم يصدرْ منهُ الشيءُ فكيف يُثابُ؟!(٦٠).

ولكنْ حجّةُ الإسلامِ الإمامُ الغزاليُّ[٦١] يقولُ: «والصحيحُ أنَّ الأمرَ مُنقسِمٌ. أمّا الصَّومُ فالكفُّ فيه مقصودٌ، ولذلك تشترطُ فيه النيةُ. وأمّا الزنى والشّربُ فقد نُهِيَ عن فعلِها فيُعاقبُ فاعلُها ومَنْ لم يصدرْ منه ذلك فلا يُعاقبُ ولا يُثابُ إلا إذا قصدَ كَفَّ الشَّهوةِ عنهما مع التَّمكُّنِ. فهو مُثابٌ على فِعلِهِ. وأمّا مَن لم يصدرْ منه المَنهيُّ عن فعلِهِ فلا يُعاقبُ عليهِ ولا يُثابُ، لأنَّه لم يصدرْ منه شيءٌ، ولا يبعدُ أنْ يكونَ مقصودَ الشّرعِ أنْ لا تصدرَ منه الفواحشُ ولا يقصدُ منه التَّلبُّسُ بأضدادِها»[٦٢].

هذا وضبطَ الأصوليونَ الفعلِ الذي يقعُ بهِ التكليفُ، فقالوا: إنَّ الفعلَ لغةً، «لفظٌ يقالُ لِما كانَ بإجادةٍ أو غيرِ إجادةٍ ولِما كانَ بعلمٍ أو غيرِ علمٍ وعن قصدٍ أو غيرِ قصدٍ، ولِما كان مِنَ الإنسانِ والحيوانِ والجماداتِ»[٦٣].

وأنَّ الفعلَ الإنسانيَّ يأتي على «ثلاثةِ أضربٍ: نفسانيٍّ فقط وهو الأفكارُ والعلومُ وما يُنسَبُ إلى أفعالِ القلوبِ، وبدنيٍّ وهو الحركاتُ التي يفعلُها الإنسانُ في بدنِهِ كالمشيِ والقيامِ والقعودِ، وصناعيٍّ وهو مايفعلُه الإنسانُ بمشاركةِ البدنِ والنّفسِ كالحِرَفِ والصِّناعات»[٦٤].

ولا يدخلُ مِن هذه الأضربِ تحتَ طائلةِ التكليفِ فيكون موضوعاً للخطابِ إلا القسمَ الثَّاني والثالث، لأنَّ الفعلَ من حيث تعلُّقُ الخطابِ به أو عدمُ تعلُّقِهِ.

فالخلاصةُ: أنَّ الحُكمَ لايتعلَّقُ بذواتِ الوسائلِ، وإنَّما بأفعالِ المكلّفينَ المتعلِّقةِ بِها، فإذا قلنا: (هذه وسيلةٌ جائزةٌ) فالمرادُ جوازُ مباشرةِ العبدِ لها، واستخدامِه لها. وإذا قلنا: (هذه وسيلةٌ ممنوعةٌ) فالمرادُ منعُ مباشرةِ العبدِ لها، واستخدامِهِ لها، فرجعَ الكلامُ فيها إلى أفعالِ المُكلَّفينَ. واللهُ تَعالى أعلم.

وختاماً نقولُ: أنَّنا إذا أردنا أنْ نقارنَ بينَ إطلاقاتِ المقاصدِ والوسائلِ؛ فإنَّنا نجدُ عندَ التأمل: أنَّ المقاصدَ بالمعنى العامِّ تُقابلُ الوسائلَ بالمعنى العامِّ. فالمقاصدُ بالمعنى العامِّ هي المصالحُ والمفاسدُ، والوسائلُ بالمعنى العامِّ هي الأفعالُ المؤديةُ إليها، والمُتضمِّنة لها.

وكذلك نجدُ المقاصدَ بالمعنى الخاصِّ تُقابلُ الوسائلَ بالمعنى الخاصِّ. فالمقاصدُ بالمعنى الخاصِّ هي: الأفعالُ المقصودةُ لِذاتِها لِتضمنها المصلحةَ أو المفسدةَ، والوسائلُ بالمعنى الخاصّة هي الأفعالُ غيرُ المقصودةِ لذاتِها لعدم تضمُّنها المصلحةَ أو المفسدةَ. ونجدُ كذلك كلاً منَ المقاصدِ والوسائلِ بالمعنى الخاصِّ وسائلَ بالمعنى العامِّ، لأنَّها أفعالٌ

مؤديةٌ إلى المصالحِ أو المفاسدِ، سواءٌ بطريقِ المباشرةِ أم بطريقِ الواسطةِ. فالصلاةُ والصيامُ والحجُّ والجهادُ مقاصدٌ بالمعنى الخاصِّ، ولكنَّها وسائلُ بالمعنى العامِّ.

المطلبُ الثالث: الفَرْقُ بَيْنَ الوَسائِلِ وَالذَّرائِع

إنَّ الذرائعَ كالوسائلِ لها معنيانِ عامٌّ وخاصٌّ. فالذرائعُ بالإطلاق العامِّ: كلُّ ما يتذرعُ بهِ سواءٌ إلى المصالحِ أو إلى المفاسدِ(٦٥).

والذرائعُ بهذا الإطلاقِ تتفقُ مع الوسائلِ في الإطلاقِ العامِّ، ويرجعُ ذلك إلى اتفاقِ اللفظينِ في المعنى اللغويِّ؛ إذ الذريعةُ والوسيلةُ لغةً بمعنى ما يُتوصَّلُ بِهِ إلى الشيء.

أمّا الذرائعُ في الاصطلاحِ الخاصِّ فهي: الطرقُ المُفضيةُ إلى المفاسدِ.

ومعنى **قاعدةُ سَدِّ الذَّرائع**(٦٦): أنَّ الفعلَ المُباحَ إذا كانَ ذريعةً إلى محرمٍ فالشارعُ يُحرّمُ هذه الذريعةَ وإنْ لم يُقصد بها مُحرّم؛ لكونِها مُفضيةً إليه.

قالَ ابنُ تيميةَ(٦٧) رحمَهُ اللهُ تَعالى: «والذريعةُ: ما كانت وسيلةً وطريقاً إلى الشيءِ، لكنْ صارتْ في عرفِ الفقهاءِ عبارةٌ عمّا أفضتْ إلى محرمٍ ولو تجردتْ عنْ ذلك الإفضاءِ لم يكنْ فيها مفسدةٌ ولهذا قيلَ: الذريعةُ: الفعلُ الذي ظاهرهُ أنَّهُ مُباحٌ وهو وسيلةٌ إلى فعلِ المُحرمِ»(٦٨) ولمنعِ الذريعةِ قيودٌ ثلاثةٌ(٦٩):

أ- أنْ يؤدي الفعلُ المأذونُ فيهِ إلى مفسدةٍ.

ب- أنْ تكونَ تلك المفسدةُ راجحةٌ على مصلحةِ الفعلِ المأذونِ فيهِ.

ت- أنْ يكونَ أداءَ الفعلِ المأذونِ فيهِ إلى المفسدةِ غالباً.

مثالُ ذلك: أنَّ اللهَ- تَعالى- نَهى عن سبِّ آلهةِ الكفارِ مع كونِهِ مِن مُقتضياتِ الإيمانِ بإلوهيتِهِ- سبحانه-، وذلك لكونِ هذا السبِّ ذريعةً إلى أنْ يسبُّوا اللهَ- تَعالى- عدواً وكفراً على وجهِ المقابلةِ، قالَ- جلَّ وعَلا-: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾(٧٠) وقاعدةُ سدِّ الذرائعِ يقابلُها على وجهِ الدِّقةِ قاعدةُ فَتحِ الذرائعِ، وهي: طلبُ تحصيلِ الوسائلِ المؤديةِ إلى المصالحِ.

وبذلك: يتبينُ أنَّ الذرائعَ في الاصطلاحِ الخاصِّ تقابلُ الوسائلَ في الاصطلاحِ الخاصِّ(٧١)، فالذرائعُ هي طرقُ الشَّرِّ والفسادِ، والوسائلُ هي طرقُ الخيرِ والصلاحِ.

والمطلوبُ شرعاً في الذرائعِ: سدُّها ومنعُها؛ سعياً لمنعِ المفاسدِ وإبطالِها. كما أنَّ المطلوبَ بقاعدةِ سدِّ الذرائعِ: إبطالُ الحِيَلِ؛ إذ الحيلُ يُتوصلُ بِها إلى الحرامِ.

قال ابن القّيمُ- رحمَهُ اللهُ تَعالى-: «وتجويزُ الحِيلِ يُناقضُ سدَّ الذرائعِ مناقضةً ظاهرةً؛ فإنَّ الشّارعَ يسدُّ الطريقَ إلى المفاسدِ بكلِّ ممكنٍ، والمحتالُ يفتحُ الطريقَ إليها بحيلةٍ. فأينَ مَنَ يمنعُ مِن الجائزِ خشيةَ الوقوعِ في المحرمِ، إلى مَن يعملُ في التَّوصلِ إليهِ»[٧٢].

والحيلُ: منها ما هو جائزٌ بل واجبٌ، ومنها ما هو محرمٌ، وهو الغالبُ في عرفِ الفقهاءِ.

قالَ ابنُ القيّمِ: «فالحيلةُ جنسٌ، تحتهُ: التَّوصلُ إلى الفعلِ الواجبِ، وتركُ الحرامِ، وتخليصُ الحقِّ، ونصرُ المظلومِ، وقهرُ الظالمِ، وعقوبةُ المعتدي، وتحتهُ: التَّوصلُ إلى استحلالِ المحرمِ، وإبطالُ الحقوقِ، وإسقاطُ الواجباتِ، ولما قالَ النَّبيُّ ﷺ: «**لا تَرتكبوا ما ارتكبتِ اليَهودُ فَتستحلّوا مَحارِمَ اللهِ بأدنى الحِيَلِ**»[٧٣]. غلبَ استعمالُ الحيلِ في عرفِ الفقهاءِ على النوعِ المذمومِ. وكما يذمُّ النّاسُ أربابَ الحيلِ فهم يذمُّونَ أيضاً العاجزَ الذي لا حيلَ عندهُ؛ لعجزِهِ وجهلِهِ بطرقِ تحصيلِ مصالحِهِ.

فالأولُ: ماكرٌ مخادعٌ، والثاني: عاجزٌ مفرطٌ، والممدوحُ غيرُهما، وهو مَنْ لهُ خبرةٌ بطرقِ الخيرِ والشرِّ خفيِّها وظاهرِها، فيحسنُ التَّوصلُ إلى مقاصدِهِ المحمودةِ التي يحبُّها اللهُ ورسولُهُ بأنواعِ الحيلِ، ويعرفُ طرقَ الشرِّ الظاهرةَ والخفيةَ التي يُتوصلُ بها إلى خداعِهِ والمكرِ بهِ، فيحترزَ منها، ولا يفعلُها، ولا يدلُّ عليها، وهذه كانتْ حالاتُ ساداتِ الصحابةِ ﷺ[٧٤].

والمقصودُ بالحِيَلِ التي يُتوصلُ بها إلى المقاصدِ المحمودةِ: الوسائلُ المنضبطةُ بالضوابطِ الشّرعيةِ.

أمّا التحيُّلُ الممنوعُ فهو: «أنْ يَقصِدَ حِلَّ ما حرَّمَهُ الشّارعُ، أو سقوطَ ما أوجبَهُ، بأنْ يأتيَ بسببٍ نصبَهُ الشارعُ سبباً إلى أمرٍ مباحٍ مقصودٍ، فيجعلُه المُحتالُ سبباً إلى أمرٍ مُحرمٍ مقصودٍ اجتنابُه»[٧٥].

مثالُ ذلك: أنَّ بني إسرائيلَ لمّا حُرِّمَ عليهم صيدُ الحيتانِ يومَ السبتِ نصبوا البُرَكَ والحبائلَ للحيتانِ قبلَ يومِ السّبتِ، فلمّا جاءتْ يومَ السبتِ على عادتِها في الكثرةِ نشبتْ بتلكَ الحبائلِ، فلمّا انقضى يوم السبتِ أخذوها؛ فمسخَهمُ اللهُ تَعالى إلى صورةِ القردةِ[٧٦]، قالَ

سبحانه: ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾ ﴾ (٧٧).

ممّا تقدَّمَ يمكنُ إجمالُ أوجهِ الاتفاقِ والافتراقِ بينَ الوسائلِ والذرائعِ، وكما مُبينٌ في الجدولِ أدناه:

	الوسائل		الذرائع
١	كلُّ ما يُتوصلُ به.	١	كلُّ ما يُتوصلُ به.
	الاصطلاح العام		
٢	الطرقُ المؤديةُ إلى المصالحِ والمفاسدِ.	٢	الطرقُ المؤديةُ إلى المصالحِ والمفاسدِ.
٣	الطرقُ المؤديةُ إلى المصالحِ.	٣	الطرقُ المؤديةُ إلى المفاسدِ.
٤	حكمُ العملِ بكلِّ مطلوب.	٤	حكمُ العملِ بكلِّ ممنوع.

المبحث الثاني
أهمية الوسائل وأقسامها

إنَّ إدراكَ الأهميةِ لِمعنىً منَ المعاني دافعٌ إلى تحصيلِهِ، وحاملٌ على العنايةِ بهِ، لذا كانَ منَ المُستحسنِ الحديثُ عن أهميةِ الوسائلِ، وأقسامِها، وخصائِصِها، وأدلةِ مشروعيةِ العملِ بها. لذا فإنَّ دراسةَ هذا المبحثِ اقتضتْ توزيعُهُ على أربعةِ مطالبَ، هي:

المطلبُ الأولُ: أهميةُ الوسائلِ وَعلاقتُها بالمقاصِدِ.

المطلبُ الثاني: أقسامُ الوسائلِ.

المطلبُ الثالث: خصائِصُها

المطلبُ الرابعُ: الأدلةُ على مشروعيةِ العملِ بِها.

المطلبُ الأول: أهميةُ الوسائلِ وَعلاقتُها بالمقاصِدِ

إنَّ أهميةَ الوسائلِ تتّضحُ لنا جليَّةً مِن وجهينِ:

الأول- الارتباطُ الشرعيُّ والكونيُّ بينَ المقاصِدِ والوسائلِ: إنَّ القرآنَ الكريمَ- كما يقولُ ابنُ القيّمِ- رحمَهُ اللهُ تَعالى- مملوءٌ منْ ترتُّبِ الأحكامِ الكونيّةِ والشّرعيّةِ والثّوابِ والعقابِ على الأسبابِ والوسائلِ بطرقٍ متنوعةٍ، فيأتي بباءِ السَّببيةِ تارةً كقولِهِ تَعالى: ﴿ كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ هَنِيٓـَٔۢا بِمَآ أَسۡلَفۡتُمۡ فِي ٱلۡأَيَّامِ ٱلۡخَالِيَةِ ٢٤ ﴾[٧٨].

ويأتي باللامِ تارَةً كقولِهِ- سبحانَه-: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ ﴾[٧٩]، ويأتي بذكرِ الوصفِ المُقتضي للحكمِ تارةً أخرى كقولِه ﷻ: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ٢ ﴾[٨٠]، فاللهُ- تَعالى- اقتضتْ حكمتُهُ ربْطَ المَسبَّباتِ بأسبابِها[٨١].

ومنَ الواضحِ أنَّ العالمَ الذي يعيشُ فيهِ النَّاسَ عالمُ الأسباب وليسَ عالمَ المعجزاتِ، فكلُّ منْ لم يباشرِ السَّببَ لن ينالَ مسبَّبهُ، لأنَّ المقاصدَ لا تحصلُ إلا بالوسائلِ، وإنَّ الغاياتِ لا تحققُ إلا بأسبابٍ توصلُ إليها، تلك سُنَّةُ اللهِ في خلقِهِ ولنْ تجدَ لسُنَّةِ اللهِ تبديلاً، وقدْ قالَ- سبحانَه-: ﴿ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَءَاتَيۡنَٰهُ مِن كُلِّ شَيۡءٖ سَبَبٗا ٨٤ ﴾[٨٢].

فلكلِّ نتيجةٍ مقدماتٌ، ولكلِّ مسبَّبٍ سببٌ، ولكلِّ غايةٍ وسيلةٌ، ولكلِّ غرضٍ تصرفٌ، ولكلِّ معلّلٍ عِلةٌ، ولكلِّ أملٍ عملٌ. ولذلك أمرَ اللهُ- تَعالى- عبادَهُ بمباشرةِ الوسائلِ واتخاذِ الأسبابِ، فمثلاً: فيما يتعلقُ بالرزقِ أمرهم- سبحانه- بمباشرةِ أسبابِ اكتسابِهِ ومنها التَّنقلُ

في أنحاءِ الأرضِ، قالَ تَعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴿١٥﴾ ﴾[٨٣].

والمعنى: سافِروا وتَنَقلوا حيثُ شئتم في أنحاءِ الأرضِ وتَرددوا في أقاليمِها وأرجائِها في أنواعِ المكاسبِ والتِّجاراتِ، فقد جعلَ اللهُ الأرضَ ذلولاً غيرَ صعبةٍ يسهلُ جداً عليكُمُ السُّلوكُ فيها ﴿ وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ ﴾. أي: انتفعوا بما أنعمَ اللهُ عليكم. وقدْ استُدِلَّ بهذا الآيةِ على استحبابِ التَّسبُّبِ في اكتسابِ الرِّزقِ[٨٤].

وقولُهُ تَعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ﴾[٨٥] حيثُ أمرَ اللهُ- تعالى- بإعدادِ آلات الحربِ لمقاتلةِ أعداءِ الدينِ بِحسبِ الطاقةِ والإمكانِ والاستطاعةِ، مهما أمكنَهم ذلك. وقولُهُ ﷻ: ﴿ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾[٨٦] أي: اقصدُوا وَاعمدُوا واهتمُّوا في مسيرِكم إليها، وليس المرادُ بالسَّعي إلى ذكرِالله المشي السَّريعِ وإنَما هو الاهتمامُ بِها[٨٧]، كقولِهِ- تَعالى-: ﴿ وَمَنْ أَرَادَ ٱلْءَاخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾[٨٨]... والآياتُ في هذا المعنى كثيرةٌ، لكنْ نكتفي بما ذكرناهُ خشيةَ الإطالةِ.

قالَ ابنُ القَيّمِ- رحمَهُ اللهُ تَعالى-: «لمّا كانتِ المقاصدُ لا يُتوصلُ إليها إلا بأسبابٍ وطرقٍ تُفضي إليها، كانتْ طرقُها وأسبابُها تابعةً لها، معتبرةً بها»[٨٩].

وقدْ لاحظَ العربُ هذا الترابطَ بينهما فقالوا في الأمثالِ: «إذا أرادَ اللهُ أمراً يَسَّرَ أسبابَهُ»[٩٠].

وقد استقرَّ هذا الترابطُ بينَهما في الفِطَرِ السَّليمةِ، والعقولِ المُستقيمةِ، وقامَ عليها أمرُ الدنيا، حتى عُدَّتِ الرّغبةُ في حصولِ الشّيء دونَ مباشرةِ وسائِلِهِ ضرباً منَ العبَثِ الذي يستحقُ صاحبَهُ المَلامةَ، قالَ الإمام الشافعي- رحمه الله تعالى-:

تَبغِي النَّجاةَ وَلَمْ تَسلكْ طَريقَتَها   إنَّ السَّفينةَ لا تَجري على اليَبَسِ

واللهُ تَعالى يفعلُ ما يشاءُ، ويصنعُ ما يريدُ، لا تحكمُهُ هذه السُّننُ، فقد يخرقُ العاداتِ، ويوجِدُ الغاياتِ، ويوقِعُ المقاصدَ، دونَ مباشرةِ العبدِ أسبابَها ووسائلَها، قالَ- سبحانه- عنْ نبيِّهِ زكريا عليه السلام: ﴿ قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ وَقَدْ بَلَغَنِىَ ٱلْكِبَرُ وَٱمْرَأَتِى عَاقِرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴿٤٠﴾ ﴾[٩١] في قوله ﷻ عن الصدِّيقة مريم عليها السلام: ﴿ قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾ ﴾[٩٢].

ولكنَّ اللهَ تَعالى لمْ يُشرِّعْ للعبادِ التعلّق بهذا المعنى وتركَ الأسبابِ، بل أمرَهم بمباشرتِها، وملاحظةِ الوسائلِ، والانسجامِ مع السُّنَّةِ الإلهيةِ في ارتباطِ المقاصدِ بالوسائلِ، والنّتائجِ بالمقدِّماتِ.

ولكنْ في الوقتِ نفسِهِ نهى اللهُ تعالى عن الركونِ القلبيِّ إليها، والاعتمادِ الكليِّ عليها، بحيث ينسى أنَّ اللهَ تَعالى خالقُ هذهِ الأسبابِ، وأنَّها لا تُعطيهِ مقاصدَها إلا بأذنِ اللهِ– تَعالى–، لأنَّه لولاه– سبحانه– لما صارَ هذا الشّيءُ سبباً لغيرهِ، ولا صارَ هذا الغيرُ مُسبباً عنهُ. ومعنى ذلك أنَّ السَّببَ إنَّما يعملُ ويستدعي مُسبَّبَهُ بموجبِ سُنَّةِ اللهِ ونفاذِها.

وقد ظنَّ بعضُ النَّاسِ أنَّ المُسبباتِ تكونُ عندَ وجودِ أسبابِها ولا تكونُ بهذهِ الأسباب، فالإحراقُ مثلاً– يحصلُ عندَ وجودِ النّارِ وليسَ بالنّارِ.

وهذا القولُ غيرُ صحيحٍ، فالمُسبِّباتِ **تحدثُ أو تكونُ بالأسبابِ الموجبةِ لها،** لا أنها تحدثُ أو تكونُ عندَ وجودِ هذهِ الأسبابِ.

والأسبابُ إنَّما صارتْ أسباباً بما أودعَهُ اللهُ تَعالى فيها منْ معاني السَّببيةِ التي تستوجبُ نتائجَ معينةً تناسبُ هذه المعاني، وكلُّ هذا بتقديرِ اللهِ ومشيئتِهِ وُسنَّتِهِ في خلقِهِ.

فالإحراقُ يكونُ بالنّارِ، فالنّارُ هي سببُ الإحراقِ، والإحراقُ يكونُ بالنّارِ لِما أودعَ اللهُ فيها منْ معاني الحرارةِ المُوجبةِ للإحراقِ، إلا أنَّ الإحراقَ يحدثُ عندَ وجودِ النّارِ.

والشَّبعُ أو الغذاءُ يكونُ أو يحصلُ بأكلِ الخبزِ ونحوِهِ لا عندَ الأكلِ، والولدُ يخلقُهُ اللهُ– تعالى– في بطنِ أمّهِ بإلقاءِ ماءِ الرَّجلِ في رحمِ امرأتِهِ لا أنَّه يخلقُهُ عندَ هذا الإلقاءِ، والنّباتُ يكونُ بالبذرِ لا عندَ البذرِ.

وإنَّما صارتْ المُسبَّباتُ ناتجةً عنْ أسبابِها لِما أودعهُ اللهُ في هذهِ الأسبابِ منْ معانٍ وقوىً تستوجبُ هذهِ المُسبباتِ، وسواءٌ في هذهِ الأسبابِ الماديةِ والمعنويةِ والمُسبَّباتِ عنهما، كالإحراقِ النّاتجِ عنِ النّارِ فالنّارُ سببٌ والإحراقُ مُسبَّبٌ عنها. وهذا في الأسبابِ الماديةِ ومُسبَّباتِها، وكذلك جعلَ اللهُ– تَعالى– الأشياءَ المعنويةَ أسباباً لنتائجَ معينةٍ هي مُسبَّباتٍ عنها، فجعلَ ﷻ الإيمانَ والأعمالَ الصالحةَ سبباً لِرضوانِهِ وسبباً لسعادةِ الإنسانِ في الدنيا والآخرةِ، وجعلَ الاستغفارَ سبباً لمغفرةِ اللهِ ورحمتِهِ، وجعلَ الظلمَ منْ أسبابِ هلاكِ الأممِ... وهكذا.

ولكنْ هناكَ منْ لم يَعُدّ الأسبابَ وينكرُ أنْ تكونَ مسبَّباتُها ناتجةً عنها. فلقدْ ردَّ ابنُ تيميةَ– رحمَهُ اللهُ تَعالى– على هؤلاءِ، بقولِهِ: «ومحوُ الأسبابِ أنْ تكونَ أسباباً نقصُ في العقلِ وهو طعنٌ في الشَّرعِ أيضاً، فاللهُ تَعالى يقولُ: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[٩٣]، وقالَ تَعالى: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾[٩٤]، وأمثالُ ذلك، فمنْ قالَ يفعلُ اللهُ تَعالى عندها، أي عندَ هذهِ الأسباب، لا بها، فقدْ خالفَ لفظَ القرآنِ، معَ أنَّ الحِسَّ والعقلَ يشهدانِ أنَّها أسبابٌ، ويعلمُ الفرقُ بينَ الجهةِ والعينِ في اختصاصِ أحدِهما بقوةٍ ليسَ في الآخرِ، ويعلمُ الفرقُ بين الخبزِ والحَصى في أنَّ أحدَهما يحصلُ بهِ الغذاءُ دونَ الآخرِ»[٩٥].

وقدْ يُقالُ: إنَّ السّببَ وإنْ كانَ صحيحاً وتاماً فليسَ منَ المُحتَّمِ أنْ يستوجبَ مُسبَّبهُ ممّا يدلُّ على أنَّ المُسَبَّبَ لا يحدثُ بالسَّبَبِ، وإنَّما قد يحدثُ عندَهُ ويدلُّ على ذلكَ قولُ رسولِ اللهِ ﷺ «**لَنْ يُدْخِلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الْجَنَّةَ قَالُوا، وَلاَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللهِ، قال: ولا أنا إلاّ أنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِفَضْلٍ وَرَحْمَةٍ**»[٩٦] مع قولِهِ تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٣٢﴾﴾[٩٧] فدلَّ على أنَّ المُسبَّبَ لا يحصلُ بالسَّببِ بلْ عندَهُ.

والجوابُ: إنَّ (الباءَ) في قولِهِ: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ هي (باءُ) السَّببيةِ، فالأعمالُ الصالحةُ هي سببُ دخولِ الجَنَّةِ، واستوجبَها بوعدِ اللهِ وسنتِهِ.

فالمعنى: ادخلوا الجَنَّةَ بسببِ أعمالِكم. والذي نفاهُ رسولُ اللهِ ﷺ هو (باء) المقابلةِ أو المعارضةِ، فليسَ العملُ عوضاً ولا ثمناً كافياً لدخولِ الجَنَّةِ، بلْ لا بدَّ منْ عفوِ اللهِ وفضلِهِ ورحمتِهِ[٩٨].

ولا يجوزُ إسقاطُ الأسبابِ وعدم مباشرتِها بحجَّةِ الإيمانِ بالقضاءِ والقَدَرِ كأنْ يترِكَ الإنسانُ العملَ وغيرَهُ منَ أسبابِ الرِّزقِ بحجَّةِ أنَّهُ إذا كانَ اللهُ قدْ قدَّرَ لهُ رزقاً فلا بدَّ أنْ يأتيَهُ ويحصلَ عليهِ عملَ أو لمْ يعملْ.

فهذا الاحتجاجُ منْ قبيلِ الوهمِ والتَّوَهُّمِ وقدْ ردَّهُ رسولُ اللهِ ﷺ في الحديثِ الذي رواهُ سيدُنا عليٌّ ابنُ أبي طالبٍ ﷺ، قالَ: «كنَّا في جنازةٍ في بقيعِ الغَرْقَدِ، فأتانا رسولُ اللهِ ﷺ فقعدَ وقعدْنا حولَهُ ومعَهُ مخصرةٌ فنكَّسَ فجعلَ ينكُتُ بمخصرتِهِ ثُمَّ قالَ: ما منكمْ مِنْ أحدٍ، ما مِن نفسٍ منفوسةٍ إلا وقدْ كتبَ اللهُ مكانَها منَ الجَنَّةِ والنَّارِ وإلا وقد كتبتْ شقيةٌ أو سعيدةٌ. فقالَ

رجلٌ يا رسولَ اللهِ: أفلا نمكثُ على كتابِنا ونَدَعُ العملَ؟ فقالَ: مَنْ كانَ مِن أهلِ السّعادةِ فسيصيرُ إلى عملِ أهلِ السَّعادةِ ومنْ كانَ مِنْ أهلِ الشّقاوةِ فسيصيرُ إلى عملِ أهلِ الشّقاوةِ.

فقالَ: اعملوا فكلٌ مُيَسَّرٌ أمّا أهلُ السّعادةِ فيُيسَّيرونَ لعملِ أهلِ السّعادةِ، وأمّا أهلُ الشّقاوةِ فيُيسَّرونَ لعملِ أهلِ الشّقاوةِ»[٩٩] ثُمَّ قرأَ: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ (٧) وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ (٩) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ (١٠) ﴾[١٠٠].

قالَ الإمامُ النَّوويُّ[١٠١]- رحمَهُ اللهُ تَعالى- في شرحِهِ لهذا الحديثِ: «وفي هذا الحديثِ النَّهيُ عنْ تركِ العملِ والاتّكالِ على ما سبقَ بهِ القَدَرُ، بلْ تجبُ الأعمالِ والتَّكاليفِ التي وردَ الشَّرعُ بها وكلٌّ مُيسَّرٌ لِما خُلِقَ لهُ لا يقدرُ على غيرِهِ»[١٠٢] وزعمَ البعضُ أنَّ مْن تِمامِ التَّوكُّلِ تركُ الأسبابِ حتى التي جرتْ عادةُ النّاسِ بِها كحملِ الزّادِ في السّفرِ- مثلاً- عن طريقِ سلوكِ الصّحراءِ كما كانَ الحالُ في الزَّمنِ الماضي حتى قالَ هذا البعضُ منَ النَّاسِ، إنَّ منْ تمامِ التَّوكُّلِ أنْ لا يحملَ المُتوكِّلُ الزادَ في سفرِهِ للحجِّ وفي غيرِهِ منَ الأسفارِ فيدخلُ إلى الصّحراءِ بلا زادٍ ولا ماءٍ اتّكالاً على اللهِ تَعالى.

قال ابن تيمية رحمَهُ اللهُ- تَعالى- في ردِّهِ على هذا القول: «وهذا القولُ وأمثالُهُ من قلةِ العلمِ بسُّنَّةِ اللهِ في خلقهِ وأمرِهِ فإنَّ اللهَ تَعالى خلقَ المخلوقاتِ بأسبابٍ وشرَّعَ للعبادِ أسباباً ينالونَ بها مغفرتَهُ ورحمتَهُ وثوابَهُ في الدنيا والآخرةِ. فمنْ ظنَّ أنَّهُ بمجردِ توكلهِ مع تركِهِ ما أمرَ اللهُ بهِ من الأسبابِ يحصلُ مطلوبه وأنَّ المطالبَ لا تتوقفُ على الأسبابِ التي جعلها اللهُ أسباباً لها فهو غالطٌ»[١٠٣].

والحقيقةُ أنَّ إسقاطَ الأسبابِ والإعراضَ عنها وعدمِ مباشرتِها بحجَّةِ التوكُّلِ على اللهِ تَعالى يفضي بفاعلِ ذلك إلى مخالفةِ الشَّرع فإنَّ اللهَ تَعالى قد أمرَ بالأخذِ بالأسبابِ فمَن أعرضَ عنها فإنَّه يعرضُ عن ما أمرهُ اللهُ تَعالى بهِ، قالَ ابنُ القَيِّمِ رحمَهُ اللهُ- تَعالى-: «واللهُ أمرَ بالقيامِ بالأسبابِ فمنْ رفضَ ما أمرهُ اللهُ أنْ يقومَ بهِ فقد ضادَّ اللهَ في أمرِهِ، وكيفَ لمسلمٍ أنْ يرفضَ الأسبابَ كلَّها؟»[١٠٤].

ومنَ المعلومِ أنَّ تعاطي الأسبابَ لا يُنافي التوكُّل، بل إنَّ التوكُّلَ نفسَهُ منْ أعظمِ الأسبابِ التي يحصلُ بها المطلوبُ ويندفعُ بها المكروهُ، فمن أنكرَ الأسبابَ لم يستقمْ منهُ التوكُّلُ. ثُمَّ إنَّ حقيقةَ التوكُّلِ الثِّقةُ باللهِ والطمأنينةُ بهِ والسُّكونُ إليهِ- سبحانَه- فالتوكُّلُ كما

قالَ الإمامُ أحمد[١٠٥]- رحمَهُ اللهُ تَعالى-: هو عملُ القلبِ، ومعنى ذلك أنّه عملٌ قلبيٌّ ليس بقولِ اللسانِ ولا عملِ الجوارح[١٠٦].

وعلى هذا فالتوكلُ الشرعيُّ الصحيحُ هو الاعتمادُ الكاملُ على اللهِ والثقةِ بكفايتهِ لعبدهِ مع مباشرةِ العبدِ للأسبابِ المشروعةِ أو العاديةِ التي جعلها اللهُ- تَعالى- مُفضيةً إلى مُسبَّباتِها، ويدلُّ على ذلك قولهُ ﷺ «**لَو أنَّكُمْ كُنتمْ تَوكَّلتُمْ على اللهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ لَرَزقَكُمْ كَما تُرْزقُ الطيرُ تَغدوا خِماصاً، وتَروحُ بِطاناً**»[١٠٧].

ففي هذا الحديث النبويِّ الشريفِ دلالةٌ على مشروعيةِ العملِ للكسبِ والأخذِ بالأسبابِ، فالطيرُ لا يأتيها رزقُها وهي في عشوشِها بل بسعيها، فقد ألهمها اللهُ تَعالى بالسّعيِ لتحصيلِ رزقِها فتخرجُ جِياعاً وترجعُ بِطاناً ممتلئةَ البطونِ شبعاً. وهكذا ينبغي أنْ يكونَ الصادقُ في توكُّلِهِ يُباشرُ الأسبابَ للحصولِ على مقصودِهِ ومطلوبِهِ. ويدلُّ لهذا المعنى- أيضاً- قولُهُ ﷺ للرجلِ حينَ سألَهُ: يا رسولَ اللهِ أَعْقِلُها؟- أي ناقته أو بعيره وأتوكَّلْ؟ أو أطلِقها وأتوكّلْ؟ قال ﷺ: «**إعْقِلْها وتَوكَّل**»[١٠٨]. فأمرَ ﷺ الرجلَ بالجمعِ بينَ التوكلِ والأخذِ بالأسبابِ، وهذا يدلُّ على انتفاءِ المُضادَّةِ بينهما.

ولو كانَ الآخذُ بالوسائلِ، والمُباشِرُ للأسبابِ غيرَ مُتوكِّلٍ، لكانَ الأنبياءُ حاشاهم غيرَ مُتوكِّلينَ، لكنَ الأمّةَ أجمعتْ على أنَّهم سادةُ المُتوكّلينَ، فثبتَ أنَّ التّوكُّلَ لا يُنافي الأخذَ بالأسبابِ.

قالَ الإمام ابنُ عقيل[١٠٩]: «التَّسبُّبُ لا يقدحُ في التّوكُّلِ، لأنَّ تعاطيَ رتبةً ترقى على رتبةِ الأنبياءِ نقصٌ في الدّينِ، ولمّا قيلَ لسيدِنا موسى عليه السلام: ﴿**إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ**﴾[١١٠]، خرجَ، ولمّا جاعَ واحتاجَ إلى عفَّةِ نفسِهِ، آجَرَ نفسَهُ ثمانِ سنينَ»[١١١].

الثاني- حاجَةُ النَّاسِ إلى الوَسائلِ:

إنَّ اللهَ تَعالى خلقَ الإنسانَ وأودعَ فيهِ الإرادةَ والعملَ. فالإنسانُ إذا ما أرادَ شيئاً قصدَهُ، لذا تراهُ يعملُ ويَسعى في تحصيلهِ، وذلك بمباشرةِ الوسائلِ المُوصلةِ إليهِ.

فضلاً عن ذلك إنَّ كلمةَ (إنسان) ذاتَها مشتقةٌ منَ (النَّوْسِ)[١١٢]، وهو الحركةُ، فالإنسانُ بطبعِهِ متحركٌ وفعّالٌ، ولذلك كانَ أصدقَ الأسماءِ حارثاً وهمّاماً كما جاءَ في الحديثِ: «**أحبُّ الأسماءِ إلى اللهِ عبدُ اللهِ وعبدُ الرَّحمنِ، وأصدقُها حارثٌ وهمّامٌ**»[١١٣].

وهذانِ الاسمانِ وأعني بهما حارث وهمّام يصدقانِ على كلِّ إنسانٍ حيٍّ فكلُّ إنسانٍ حارثٌ أي كاسبٌ عاملٌ، وكلُّ إنسانٍ همّام أي دائمُ الهَمِّ والإرادةِ لما يفعلُهُ.

وذلكَ لأنَّ وجودَ الهمِّ والإرادةِ، ثُمَّ العملُ والحركةُ منْ أبرزِ ميّزاتِ الإنسانِ وخصائصِهِ سواءٌ كانَ ذلك لأمرِ الدنيا أو كانَ لأمرِ الآخرةِ. فمباشرةُ الوسائلِ مِنْ حيث الجملة فطرةٌ إنسانيةٌ كما هي سنَّةٌ كونيةٌ، وفريضةٌ شرعيّةٌ.

وإنَّ معرفةَ فقهِ الوسائلِ، وأحكامِ التّوصُّلِ إلى المقاصدِ الشرعيةِ، لاسيما مع تكاثرِ الوسائلِ في هذا العصرِ وتجدُّدِها بصورةٍ مذهلةٍ أخّاذةٍ، هي مَهمّةُ العلماءِ المجتهدون، وذلك لأنَّ الوسائلَ ربعُ التّكليفِ؛ إذِ التكليف إمّا نواهٍ أو أوامر، فيدخلُ في النّواهي: المفاسدُ وأسبابُها وهي الذرائعُ، ويدخلُ في الأوامرِ: المصالحُ وأسبابُها وهي الوسائلُ. ثُمَّ إنَّ في معرفةِ الوسائلِ وكيفيةِ الإفادةِ منها فتحاً لآفاقِ الإنتاجِ والإبداعِ، وقبضاً لمعاقدِ الأمورِ، واستمساكاً بجادةِ الطريقِ، وسيراً على سواءِ الصراطِ. وإنَّ في العملِ بالوسائلِ المُنضبطةِ بالضوابطِ الشرعيةِ: راحةً للبالِ، وطمأنينةً للنّفسِ، وابتعاداً عنِ الهوى وحظوظِ النّفسِ، وتجرداً للحقِّ، واتباعاً للشّرعِ، فيكونُ العملُ بذلك أدعى للصدقِ والإخلاصِ، وأقربَ لالتماسِ الأجرِ والثَّوابِ. وأيضاً يمكنُ بفقهِ الوسائلِ تقديرُ حجمِ الخلافاتِ الواقعةِ في عددٍ كبيرٍ منْ وسائلِ الاصطلاح ومناهجِ التّغييرِ والبناءِ. ومن ثُمَّ يُمكن الإجابة على السؤال المشهور الذي يُردده كثيرٌ من الناس وأعني به قولهم: هل أنّ **الغايةُ تُبرِّرُ الوسيلةَ؟ فالمجتهدُ لا يحكمُ على وسيلةٍ إلا بعدَ النَّظرِ في نتائِجِها وآثارِها.**

وفي هذا يقولَ الإمام الشّاطبيُّ- رحمَهُ اللهُ تَعالى-: «النَّظرُ في مآلاتِ الأفعالِ مقصودٌ شرعاً، وذلك لأنَّ المجتهدَ لا يحكمُ على فعلٍ منَ الأفعالِ الصّادرةِ عن المُكلفينَ بالإقدامِ والإحجامِ إلا بعدَ نظرةٍ إلى ما يؤولُ إليهِ فعلُ ذلك الفعلِ»(١١٤).

ممّا سبقَ يتبيّنُ لنا مدى حاجةَ النّاسِ إلى الوسائلِ ومدى حاجةِ العلماءِ والمجتهدينَ إلى معرفةِ فقهِها والنّظرِ في مآلاتِ أفعالِ المُكلّفينَ.

المطلبُ الثَّاني: أقسامُ الوَسائلِ

أولاً: تنقسمُ مطلقُ الوسائلِ بالنَّظرِ إلى شهادةِ الشّرعِ لها بالاعتبارِ أو بالإلغاءِ إلى ثلاثةِ أقسامٍ:

١- وسائلٌ معتبرةٌ شرعاً، وهي: كلُّ ما أُمر به في الكتابِ أو السُّنةِ أمْرُ وجوبٍ أو استحبابٍ، وهذهِ الوسائلُ كلّها مصالحٌ أو أسبابٌ للمصالحِ لا للمفاسدِ.

٢- وسائلٌ ملغاةٌ شرعاً، وهي: كلُّ ما نُهِي عنهُ في الكتابِ أو السُّنةِ نَهْيَ تحريمٍ أو كراهةٍ، وهذهِ الوسائلِ كلُّها مفاسدٌ أو أسبابٌ للمفاسدِ لا للمصالحِ، قالَ الإمامُ الشّافعيُّ- رحمَهُ اللهُ تَعالى- في بيانِ هذينِ القسمينِ: «فإذنْ: لا سببٌ مشروعاً إلا وفيهِ مصلحةٌ لأجلها شُرِّعَ فإنْ رأيتهُ وقد انبنى عليهِ مفسدةٌ فاعلمْ أنَّها ليست بناشئةٍ عنْ السَّببِ المشروعِ وأيضاً: فلا سببٌ ممنوعاً إلا وفيهِ مفسدةٌ لأجلها مُنَعَ، فإنْ رأيتهُ وقد انبنى عليه مصلحةٌ فيما يظهرُ: فاعلمْ أنَّها ليستْ بناشئةٍ عن السّببِ الممنوعِ، وإنَّما ينشأُ عنْ كلِّ واحدٍ منها: ما وُضِعَ لهُ في الشّرعِ إنْ كانَ مشروعاً، وما مُنِعَ منهُ إنْ كانَ ممنوعاً».

وبيانُ ذلك: «أنَّ الأمرَ بالمعروفِ والنّهيِ عن المنكرِ مثلاً لم يَقصدْ بهِ الشارعُ إتلافَ نفسٍ ولا مالٍ، وإنَّما هو أمرٌ يتبعُ السببَ المشروعَ لرفعِ الحقِّ وإخمادِ الباطلِ؛ كالجهادِ ليسَ مقصودُهُ إتلافُ النّفوسِ، بل إعلاءُ الكلمةِ، لكن يتبعُهُ في الطريقِ الإتلافُ: منْ جهةِ نصبِ الإنسانِ نفسَهُ في محلٍّ يقتضي تنازعُ الفَريقينِ وشهرِ السلاحِ وتناولِ القتالِ»(١١٥).

٣- وسائلُ مسكوتٌ عنها، وهي: الوسائلُ المُرسلَةُ، وضابطُها: كلُّ ما سكتَ عنهُ الشّارعُ أو أباحَهُ، وهذا القسمُ منَ الوسائلِ هو المقصودُ بالبحثِ في هذا المقامِ.

ثانياً: تنقسمُ الوسائلُ بالنَّظرِ إلى درجةِ إفضائِها إلى المقصودِ، إلى ما يأتي:

وسائلٌ قطعيةُ الإفضاءِ، ووسائل غالبة الإفضاء، ووسائلٌ كثيرةُ الإفضاءِ، ووسائلٌ محتملةُ الإفضاءِ، ووسائلٌ نادرةُ الإفضاءِ.

المقصودُ: أنَّ درجةَ الإفضاءِ قضيةٌ نسبيةٌ، تختلفُ منْ وسيلةٍ إلى أخرى، ومنْ مقصدٍ إلى آخرَ، وتختلفُ أيضاً باختلافِ الأحوالِ، والأشخاصِ، والأزمنةِ، والأمكنةِ.

ثالثاً: وتنقسمُ الوسائلُ بالنَّظرِ إلى تعيُّنِها أو عدمِهِ في تحقيقِ المقصدِ، إلى:

١. **وسيلة مُتعيِّنـةٌ**؛ إذ لا توجدُ وسائلُ أخرى يتحققُ بها هذا المقصدُ إلا هذهِ الوسيلةُ فقط، فأشبهتْ هذهِ الوسيلةُ في تَعيُّنِها: الواجبَ المُعيَّنَ والفَرضَ المُعيَّنَ، وذلك كالسّفرِ إلى مكةَ لمنْ أرادَ الحجَّ بالنسبةِ إلى البعيدِ؛ فإنَّهُ وسيلةٌ لابدَّ منها لتحقيقِ المقصودِ وهو الحجِّ.

٢. **وسائلٌ غيرُ مُتعيِّنةٍ**؛ يتحققُ المقصدُ بها أو بغيرِها منَ الوسائلِ، فهذهِ الوسيلةُ أشبهتِ الواجبَ المُخيَّرَ، أو المُطلَقَ والفرضَ الكفائيَّ، وذلك منْ جهةِ تعدُّدِ الوسائلِ وتخيُّرِ المُكلّفِ ما شاءَ منها؛ كالسّفرِ إلى مكةَ للحجِّ بالنسبةِ إلى البعيدِ، فإنَّهُ مقصدٌ يتحققُ بأكثرِ منْ وسيلةٍ بالسَّفرِ براً، أو جواً، أو بحراً.

رابعاً: تتقسمُ الوسائلُ بالنَّظرِ إلى نوعِها، إلى: لوازم، وأسباب، وشروط، وانتفاء موانع، ومكملات(١١٦).

خامساً: تتقسمُ الوسائلُ بالنَّظرِ إلى قربِها منَ المقصدِ، إلى:

١- وسائلٌ إلى المقصودِ.

٢- وسائلٌ إلى وسائلِ المقصودِ.

وقد بيَّنَ هذينِ القسمينِ العزُّ بُن عبدِ السّلام- رحمَهُ اللهُ تَعالى- فقالَ: «وهذانِ قسمانِ: **أحدُهما: وسيلةٌ إلى مقصودٍ في نفسِهِ**؛ كتعريفِ التّوحيدِ، وصفاتِ الإلهِ؛ فإنَّ معرفةَ ذلك منْ أفضلِ المقاصدِ؛ والتّوسّلَ إليه منْ أفضلِ الوسائلِ. **القسمُ الثاني: ما هو وسيلةٌ إلى وسيلةٍ**؛ كتعليمِ أحكامِ الشَّرعِ؛ فإنَّهُ وسيلةٌ إلى العلمِ بالأحكامِ، التي هي وسيلةٌ إلى إقامةِ الطاعاتِ، التي هي وسائلٌ إلى المثوبةِ والرضوانِ، وكلاهُما منْ أفضلِ المقاصِدِ»(١١٧).

وقالَ في موضعٍ آخرَ: «والحقوقُ كلُّها ضربانِ: أحدُهما: مقاصدٌ، والثاني: وسائلٌ، ووسائلُ وسائل»(١١٨).

إذا عُلِمَ ذلك: فإنَّ جميعَ المُقدِّماتِ والوسائطِ والتدابيرِ المُفضيةِ إلى مقصدٍ ما: تدخلُ تحتَ مسمّى الوسائلِ، ويمكنُ أنْ نُمثِّلَ لذلك بالمسلمِ الذي وجبَ عليهِ الحجُّ منْ أهلِ الصّينِ، فإنَّهُ لكي يؤديَ فريضةَ الحجِّ يلزمُهُ- مثلاً- فعلَ الآتي: تحصيلُ التّكاليفِ الماديةِ الكافيةِ لهذه الرحلةِ، ثُمَّ تسجيلُ اسمِهِ في قائمةِ الراغبينَ في الحجِّ، ثُمَّ الحصولُ على التّصريحِ بالحجِّ منَ الجهاتِ الرسميةِ، ثُمَّ اختيارُ وسيلةِ السّفرِ ولتكنْ هي طائرةٌ وحجزُ مقعدٍ فيها، ثُمَّ الاستعدادُ للسّفرِ بتهيئةِ لوازمِ السّفرِ وأغراضِهِ الخاصةِ، مع الحرصِ على الحضورِ في موعدِ الانطلاق، وعدمِ التأخّرِ، ثُمَّ صعودُ الطائرةِ، ثُمَّ إكمالُ إجراءاتِ الإقامةِ عندَ الوصولِ... إلى غيرِ ذلك.

والحاصلُ: أنَّ جميعَ هذهِ الأعمالِ التي لابدَّ منْ فعلِها إمّا أنْ تكونَ وسائلٌ مباشرةٌ في تحقيقِ المقصدِ، أو تكونَ وسائلٌ غيرُ مباشرةٍ، بل هي تفضي إلى وسائلِ وسائلِهِ، والقاعدةُ: أنَّ وسائلَ الوسائلِ وسائلٌ.

المطلبُ الثالثُ: خَصائِصُها

لكي تتميزَ الوسائلُ منَ المقاصدِ، ولا تلتبسُ بها، فإنَّ الوسائلَ تنفردُ بالخصائصِ الآتي:

١- منَ الأمورِ النسبيةِ؛ بمعنى أنَّ الشيءَ قد يكونُ وسيلةً باعتبارٍ، ومقصوداً باعتبارٍ آخرَ.
قالَ الإمامُ الشّاطبيُّ- رحمَهُ اللهُ تَعالى-: «والأعمالُ قد يكونُ بعضُها وسيلةٌ إلى البعضِ، وإنْ صحَّ أنْ تكونَ مقصودةً في أنفسِها»(١١٩). وذلك كالجهادِ؛ فهو وسيلةٌ إلى إعزازِ الدّينِ ومحوِ الكفرِ، وهو مقصدٌ يُتوسَّلُ إليهِ بالإعدادِ والاستعدادِ(١٢٠).

٢- أنَّ الوسائلَ منَ حيث هي وسائلٌ غيرُ مقصودةٍ لذاتِها؛ بل هي مقصودةٌ منْ حيثُ كونُها محققةٌ لمقصدٍ آخرَ، والقاعدةُ: أنَّ الأسبابَ مطلوبةً لأحكامِها لا لأعيانِها.
قالَ الشّاطبيُّ: «وقد تقرَّرَ أنَّ الوسائلَ من حيثُ هي وسائلُ غيرُ مقصودةٍ لأنفسِها، وإنَّما هي تبَعٌ للمقاصدِ؛ بحيث لو سقطتِ المقاصدُ: سقطتِ الوسائلُ، وبحيث لو تُوُصِّلَ إلى المقاصدِ دونِها لمْ يُتَوَسَّلْ بها، وبحيث لو فرضْنا عدمَ المقاصدِ جملةً؛ لم يكنْ للوسائلِ اعتبارٌ، بل كانتْ تكونُ كالعَبَثِ»(١٢١).

٣- أنَّ شرطَ اعتبارِ الوسيلةِ منْ حيث كونُها وسيلةً: ألا يعودَ هذا الاعتبارُ على المقصدِ بالبُطلانِ. مثالُ ذلك: أنَّ المصلي إذا لمْ يجدْ ساتراً صلّى على حالتِهِ، وسقطَ عنهُ سترُ العورةِ، وذلك: أنَّ كلَّ تكملةٍ يُفضي اعتبارُها إلى رفضِ أصلِها فلا يصُحُّ اعتبارُها عندَ ذلك لأمرينِ:

أ- أنَّ في إبطالِ الأصلِ إبطالٌ للتكملةِ؛ لأنَّ التكملةَ مع ما كمّلتهُ كالصَّفةِ مع الموصوفِ، فإذا كانَ اعتبارُ الصفةِ يؤدي إلى ارتفاعِ الموصوفِ لزِمَ منْ ذلك ارتفاعُ الصفةِ أيضاً، فاعتبارُ التّكملةِ على هذا الوجهِ مؤدٍّ إلى عدمِ اعتبارِها، وهذا محالٌ لا يُتصورُ، وإذ لم يُتصورْ لمْ تُعتبر التّكملةُ، واعتُبِرَ الأصلُ منْ غيرِ مزيدٍ.

ب- أنَّهُ لا مقارنةَ بينَ مصلحةِ الأصلِ ومصلحةِ تكملتِهِ، فلو خيَّرنا بينَهما لكانَ حصولُ مصلحةِ الأصلِ مع فواتِ مصلحةِ التكملةِ أوْلى منْ حصولِ التّكملةِ فرضاً مع فواتِ الأصلِ[١٢٢].

٤- إذا عُلِمَ أنَّ الوسائلَ غيرَ مقصودةٍ لذاتِها، فإنَّها إذا بطلتْ لا يلزمُ منْ بطلانِها بطلانُ الأصلِ؛ كالموصوفِ مع أوصافِهِ، ومنَ المعلومِ أنَّ الموصوفَ لا يرتفعُ بارتفاعِ بعضِ أوصافِهِ.

مثالُ ذلك: الصّلاةُ إذا بَطُلَ منها الذكرُ والقراءةُ أو التكبير... أو غيرُ ذلك ممّا لا يُعَدُّ ركناً لأمر؛ لا يُبطلُ أصلَ الصلاةِ إلا إذا كانت الصفةُ ذاتيةً، بحيث صارت جزءاً من ماهيةِ الموصوفِ، فهي إذ ذاك ركنٌ من أركانِ الماهيةِ وقاعدةٌ من قواعدِ ذلك الأصلِ، وينخرمُ الأصلُ بانخرامِ قاعدةٍ من قواعدِهِ، كما في الركوعِ والسجودِ ونحوِهما في الصلاةِ بالنسبةِ للقادرِ عليهما[١٢٣].

٥- وعلى العكسِ مما سبقَ: فإنَّ الوسائلَ تسقطُ بسقوطِ مقاصدِها[١٢٤]، إذ هي بالنسبةِ للأصلِ كالصفةِ مع الموصوفِ، ولا بقاءَ للصفةِ مع ارتفاعِ الموصوفِ، والقاعدةُ: أنَّه كلما سقطَ اعتبارُ المقصدِ سقطَ اعتبارُ الوسيلةِ من حيث أنّه وسيلةٌ إليهِ[١٢٥]. ويقربُ من ذلك قولُهم: (الفرعُ يسقطُ إذا سقطَ الأصلُ) كالحائضِ، لا تقضي رواتبَ الصلاةِ التي فاتَتها أيامَ الحيضِ[١٢٦]. قالَ الإمامُ العزُّ بنُ عبدِ السلامِ: «ولاشكَّ بأنَّ الوسائلَ تختلفُ بسقوطِ المقاصدِ، فمنْ فاتتهُ الجمُعةُ والجماعاتُ أو الغزواتُ سقطَ عنهُ السعيُ إليها، لأنّه استفادَ الوجوبَ منْ وجوبِهنَّ، وكذلك تسقطُ وسائلُ المندوباتِ بسقوطِهنَّ، لأنَّها استفادت النّدبَ منهنَّ»[١٢٧].

٦- الوسائلُ أخفضُ رتبةً منَ المقاصدِ[١٢٨]، ذكرَ الإمامُ القرافيُّ الوسائلَ، ثُمَّ قالَ: «غيرَ أنَّها أخفضُ رتبةً منَ المقاصدِ في حُكمِها»[١٢٩]. وعليهِ كانَ الثوابُ على المقاصدِ أعظمُ من الثوابِ على الوسائلِ، وكلمّا كانَ الشيءُ أشرفُ كان ثوابُهُ أعظم[١٣٠]. فالإيمانُ باللهِ- تَعالى- والصلاةُ أشرفُ من طلبِ الرزقِ والسعيِ إلى المساجدِ، والثوابُ على الأولِ أعظمُ من الثوابِ على الثاني، فصاحبُ التوحيدِ والإيمانِ مهما فعلَ من الذنوبِ لا يخلدُ في النّارِ- وإنْ دخلَها- ما دام متمسكاً بعرى التوحيدِ ولمّا سُئلَ رسولُ اللهِ ﷺ عن أفضلِ الأعمالِ وأشرفِها، قالَ: «**إيمانٌ باللهِ ورسوله، قالَ: ثُمَّ ماذا؟ قالَ: الجهادُ في سبيلِ**

اللهِ...»(١٣١). قالَ الإمام العزُّ بنُ عبدِ السلامِ: «وجعلَ الجهادَ تلوَ الإيمانِ؛ لأنّه ليسَ بشريفٍ في نفسهِ، وإنَّما وجبَ وجوبَ الوسائلِ»(١٣٢). ولأفضليةِ المقاصدِ تُقدَّمُ في الذكرِ على الوسائلِ عندَ اجتماعِهما.

فمن ذلك قولُهم: «مراعاةُ المقاصدِ مقدمةٌ على رعايةِ الوسائلِ أبداً»(١٣٣) وقولُهم: «التابعُ لا يتقدّمُ المتبوعَ» كالإمامِ مع المأمومِ»(١٣٤).

ولمّا كانتْ مرتبةُ الوسائلِ أدنى منْ مرتبةِ المقاصدِ حصلَ التساهلُ في حكمِ الوسائلِ؛ فمن ذلكَ: قولُهم: «يُغتفرُ في الوسائلِ ما لا يُغتفرُ في المقاصدِ»(١٣٥) وقولُهم: «يُغتفرُ في التوابعِ ما لا يُغتفرُ في غيرِها»(١٣٦)، وقريبٌ منها: (يُغتفرُ في الشيءِ ضمناً ما لا يُغتفرُ فيهِ قصداً)، كالصلاةِ عن الغيرِ، تجوزُ تبعاً لا قصداً، وذلك في ركعتي الطوافِ في الحجِّ عنِ الغيرِ، وكجوازِ بيعِ الحملِ مع أمِّهِ تبعاً لا استغلالاً(١٣٧).

٧- أنّها مبنيةٌ في الحكمِ عليها بالصحةِ أو البطلانِ على الأدلةِ الكُليةِ والقواعدِ العامةِ؛ كالاستصلاحِ، وقاعدةُ (ما لا يَتمُّ الواجبُ إلا بهِ فهو واجبٌ)، ومتى شهدَ للوسيلةِ دليلٌ خاصٌّ بالاعتبارِ لم تكنْ وسيلةً مرسلةً، بل هي والحالةُ كذلكَ مصلحةٌ شرعيةٌ، ومتى شهد للوسيلة دليل خاص بالإلغاء كانت مفسدة أو ذريعةٌ إلى مفسدةٍ. والحاصلُ: أنَّ الوسائلَ لا حظَّ لها منْ أدلةِ الشرعِ الخاصةِ.

٨- أنَّها منتشرةٌ واسعةٌ؛ يصعبُ حصرُها، وتتعذرُ الإحاطةُ بها، لاسيما مع تجدُّدِ النوازلِ، واختلافِ الأحوالِ، وتطاولِ الزمانِ، فلا بدٌّ لها من أصولِ تجمعُها، وضوابطَ تعتبرُ بها.

٩- أنَّها مُحتملةُ الإفضاءِ إلى مقاصدِها؛ فقد يقطعُ بإفضائِها، وقد يكثُر، وقد يبعدُ، بل قد يمتنعُ فيما إذا كانت موهومةً، وهذا بخلافُ المصالحِ والمفاسدِ الشرعيةِ: فإنَّها- كما تقدَّمَ- مفضيةٌ إلى مقاصدِها.

١٠- أنَّها قد تكون اجتهاديةً؛ ذلك في كثيرٍ من الأحيانِ تخضعُ لآراءِ المجتهدينَ ونظرِ المُكلفينَ: فما يعدُّهُ بعضُهم وسيلةً مناسبةً قد لا يعدُّهُ بعضُهم ذلك، ومهما كانَ هذا الخلافُ واقعاً في دائرةِ المسائلِ الاجتهاديةِ فلا تثريبَ على المُختلفينَ فيما اختلفوا فيهِ(١٣٨).

المطلبُ الرابعُ: الأدلةُ على مَشروعيَّةِ العملِ بها

يُستدلُّ على مشروعيةِ العملِ بالوسائلِ من نصوصِ الكتابِ والسُّنةِ ومنَ القواعدِ الشرعيةِ:

أولاً- نصوصُ الكتابِ والسُّنَّةِ:

١- قولُهُ ﷻ: ﴿ **ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ** ﴾[١٣٩]، قالَ العزُّ بنُ عبدِ السلام: «وإنَّما أُثيبوا على الظمأِ والنَّصَبِ وليسَ من فعلِهم، لأنَّهم تسبَّبوا إليهما بسفرِهم وسعيِهم، وعلى الحقيقةِ: فالتأهُّبُ للجهادِ بالسّفرِ إليهِ وإعدادِ الكراعِ والسّلاحِ والخيلِ وسيلةٌ إلى الجهادِ، الذي هو وسيلةُ إعزازِ الدّينِ وغيرِ ذلك منْ مقاصدِ الجهادِ، فالمقصودُ ما شُرِّعَ الجهادُ لأجلِهِ والجهادُ وسيلةٌ إليهِ. وأسبابُ الجهادِ كلّها وسائلُ إلى الجهادِ، الذي هو وسيلةٌ إلى مقاصدِهِ، فالاستعدادُ له منْ بابِ وسائلِ الوسائلِ»[١٤٠].

وقالَ ابنُ سعدي: «فالذهابُ والمشيُ إلى الصلاةِ، وإتباعِ الجنائزِ وغيرِ ذلك منَ العباراتِ: داخلٌ في العبارةِ، كذلك الخروجُ إلى الحجِّ والعمرةِ، والجهادُ في سبيلِ اللهِ- تَعالى- من حينِ يخرجُ ويذهبُ منْ محلِّهِ إلى أنْ يرجعَ إلى مقرِّهِ وهو في عبادةٍ؛ لأنَّها وسائلُ للعبادةِ ومُتتِّماتٌ لها، قالَ تَعالى-: ﴿ **ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ** ﴾[١٤١].

٢- قولُه تَعالى-: ﴿ **وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ** ﴾[١٤٢]، قالَ العزُّ بنُ عبدِ عبدِ السلامِ: «وهذا نهيٌ عن التّسبُّبِ إلى المفاسدِ، وأمرٌ بالتّسببِ إلى تحصيلِ المصالحِ»[١٤٣].

٣- قولُهُ جلَّ شأنُهُ-: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ** ﴾[١٤٤]، قالَ العزُّ بنُ عبدِ السلامِ: «وهذا أمرٌ بالمصالحِ وأسبابِها، ونهيٌ عن المفاسدِ وأسبابِها»[١٤٥].

٤- قولُه عزَّ مِن قائلٍ-: ﴿ **إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ** ﴾[١٤٦]، قالَ ابنُ سعدي: «وفُسّرَ قولُهُ تَعالى-: ﴿ **إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ** ﴾ أي: نَقْلَ خطاهُم وأعمالُهم للعباراتِ أو لضدِّها، وكما أنَّ نقلَ الإقدامِ للعباراتِ تابعٌ لها، فنقلُ الإقدامِ إلى المعاصي تابعٌ لها، ومعصيةٌ أخرى»[١٤٧].

٥- قولُهُ ﷺ: «**مَنْ سَلَكَ طَرِيقاً يلتمسُ بهِ علماً سَهَّلَ اللهُ لهُ طريقاً إلى الجَّنةِ**»[١٤٨].

ثانياً– القواعدُ الشَّرعيةُ:

هنالك ثلاثُ قواعد تدلُّ على مشروعيةِ العملِ بالوسائلِ، هي:

قاعدةُ مقدّمةُ الواجبِ، وقاعدةُ اعتبارِ المالِ، ومُكمِّلاتِ المقاصدِ.

وفيما يأتي بيانٌ لها:

١–مُقدّمةُ الواجبِ، أو: ما لا يتمُّ الواجبُ إلا بهِ فهو واجبٌ[١٤٩].

معنى القاعدةِ: أنَّ كلَّ ما يتوقفُ عليهِ إيقاعُ الواجبِ، وهو في مقدورِ المكلفِ فهو واجبٌ[١٥٠]، وما يتوقفُ عليهِ الواجبُ ينقسمُ باعتباراتٍ عدَّةٍ إلى ما يأتي:

أ- إلى ما كان واجباً بدليلٍ شرعيٍّ، كالسعيِ إلى الجمُعةِ في قولِهِ- تَعالى-: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾[١٥١]، فالسّعيُ دلَّ على وجوبِهِ دليلانِ: الآيةُ الكريمةُ، والقاعدةُ.

وإلى ما كانَ مباحاً لم يدلّ على وجوبِهِ دليلٌ شرعيٌّ، لكنَّهُ وجبَ تحقيقاً للواجبِ، كالسفرِ إلى الحجِّ بالنسبةِ للبعيدِ عن مكةَ، فهذا دلَّ على وجوبِهِ دليلٌ واحدٌ فقط وهو قاعدةُ: ما لا يتمُّ الواجبُ إلا بهِ فهو واجبٌ. وكلا هذينِ القسمينِ منْ بابِ الوسائلِ، إلا أنَّ القسمَ الأولَ وسيلتَهُ ثبتتْ بالنّصِّ، والقسمُ الثاني لم تثبتْ بالنص، وإنما ثبتت بطريقِ الوسائلِ.

ب- إلى ما يكونُ قبلَ الواجبِ؛ كالسّعيِ إلى الجُمُعةِ. أو إلى ما يكونُ بعدَهُ؛ كإمساكِ جزءٍ منَ الليلِ في الصَّومِ. أو مقارناً لهُ؛ كاستقبالِ القبلةِ للصلاةِ.

وهكذا الوسائلُ: فإنَّها قدْ تسبقُ المقصدَ، وقد تقارنُهُ، وقد تتأخرُ عنهُ، وهي على كلِّ الأحوالِ خادمةً للمقصدِ، مؤدّيةً إليهِ، مكمّلةً لهُ.

ج- إلى ما يكونُ جزءاً منْ ماهيةِ الواجبِ؛ كالسجودِ في الصلاةِ، فهذا ركنٌ لا وسيلةٌ؛ إذِ الوسيلةُ لا تكونُ ركناً.

وما يكونُ خارجاً منْ الماهيةِ؛ كالطهارةِ للصلاةِ، فهذا شرطٌ ووسيلةٌ.

د- إلى ما يكونُ سبباً شرعياً؛ كصيغةِ العِتْقِ في العِتْقِ الواجبِ للكفارةِ. أو سبباً عقلياً؛ كالصعودِ إلى موضعٍ عالٍ فيما إذا وجبَ إلقاءَ الشيءِ منهُ. وإلى ما يكونُ شرطاً شرعياً؛ كالطهارةِ للصلاةِ. أو شرطاً عقلياً؛ كتركِ أضدادِ المأمور بِهِ.

فهذه الأربعةُ وسائلُ مطلوبةٌ.

هـ- إلى ما يكونُ فعلاً؛ كالطهارةِ للصلاةِ، فإنَّها وسيلةٌ إليها. وما يكونُ كفاً وتركاً؛ كتركِ أكل المُذَّكاةِ إذا اشتبهتْ بميتةٍ[١٥٢]، وهذهِ هي قاعدةُ الاحتياطِ[١٥٣]، وهي داخلةٌ تحتَ أصلِ سدِّ الذرائعِ.

و- إلى ما يكونُ واجباً وجوباً مُعيَّناً، كالإمساكِ الواجبِ امتثالاً لصيامِ رمضانَ. وما يكونُ واجباً وجوباً مُخيَّراً فيهِ بينَ أشياءَ محصورةٍ؛ كخصالِ الكفارةِ في اليمينِ. وما يكونُ واجباً وجوباً مُطلقاً غيرَ مُعيَّنٍ؛ كالعتقِ المُطلقِ، فإنَّهُ يتمُّ بعتقِ مطلقِ رقبةٍ.

وهكذا الوسائلُ: تارةً تتعينُ، وتارةً تكونُ كالواجبِ المُخيَّرِ، وتارةً تكونُ مُطلقةً.

٢-اعتبارُ المالِ[١٥٤]، والمرادُ بهِ: النَّظرُ فيما تؤولُ إليهِ الأفعالُ منْ مصالحَ ومفاسدَ؛ إذِ العملُ قدْ يكونُ في الأصلِ ممنوعاً، لكن يُتركُ النّهيُ عنهُ لِما في ذلك من المصلحةِ[١٥٥].

ويؤصِّلُ الإمامُ الشّاطبيُّ هذا الأصلَ بقولِهِ: «النّظرُ في مآلاتِ الأفعالِ مُعتبرٌ مقصودٌ شرعاً، كانت الأفعالُ موافقةً أو مخالفةً؛ وذلك لأنَّ المجتهدَ لا يحكمُ على فعلٍ من الأفعالِ الصادرةِ من المُكلفينَ بالإقدامِ، أو بالإحجامِ إلا بعدَ نظرةٍ إلى ما يؤولُ إليهِ ذلك الفعلَ»[١٥٦].

وممّا يدخلُ تحتَ هذهِ القاعدةِ، وهو يدلُّ على صحتِها: قاعدةُ: (سدِّ الذرائعِ) إبطالُ الحِيَلِ.

لذا كانَ النّهيُ عن الغلوِّ في العباداتِ والزيادةِ عنِ الحدِّ المشروعِ فيها؛ لكونِهِ قد يؤدي إلى السآمةِ والمللِ وتركِ العملِ جملةً[١٥٧].

قاعدة: (ما حُرِّمَ أخذهُ حُرِّم اتخاذهُ)، كالخنزير، وآلات اللهو، وآنية الذهب والفضة[١٥٨].

قاعدةُ: (ما حُرِّمَ أخذُهُ حُرِّمَ عَطاؤهُ) كالرِّبا، ومهرِ البَغيِ، والرِّشوةِ[١٥٩]، ويقربُ منها: (ما حُرِّمَ فعلُهُ حُرِّمَ طلبُهُ)[١٦٠].

قاعدةُ: (الحَريمُ لهُ حكمُ ما هو حريمٌ لهُ)، والحَريمُ: هو المُحيطُ بالحرامِ كالفخذينِ فإنَّها حريمٌ للعورةِ الكبرى[١٦١].

قاعدةُ: (للوسائلِ حُكمُ المقاصدِ)[١٦٢]. وبذلكَ يتبيَّنُ أنَّ قاعدةَ الوسائلِ فرعٌ عن قاعدةِ اعتبارِ المآلِ.

٣- مُكمِّلاتُ المقاصِدِ[١٦٣].

المُكمِّلُ هو ما من شأنِهِ تحسينُ صورةِ أصلِهِ وتقويةِ جانبِهِ؛ كالنّافلةِ للفريضةِ. ولمّا كانت مصالحُ الدينِ والدنيا مبنيّةً على المحافظةِ على الأمورِ الخمسةِ: الدينِ، والنّفسِ، والعقلِ، والنّسلِ، والمالِ: كانت هي الأصلُ، وكانت الحاجياتُ والتّحسينياتُ مُكمّلاتٌ لهذا الأصلِ؛ فهي بهذا النّظرِ خادمةٌ للأصلِ، ومُحسِّنةٌ لصورتِهِ؛ أمّا مُقدمةٌ لهُ، أو مقارنةٌ، أو لاحقةٌ.

وعلى كلِّ تقديرٍ: فالمُكمّلاتُ تدورُ حولَ الأصلِ بالخدمةِ؛ حتى يتأدّى الأصلُ على أحسنِ حالاتِهِ.

وذلك: أنَّ الصلاةَ – مثلاً– إذا تقدَّمتها الطهارةُ أشعرتْ بتأهُّبٍ لأمرٍ عظيمٍ، فإذا استقبلَ المُصلّي القبلةَ أشعرَ بحضورِ التّوجهِ، ثُمَّ يدخلُ في الصّلاةَ بزيادةِ سورةٍ خدمةً لفرضِ أمِّ القرآنِ، ولو قدَّم قبلَ الصلاةِ نافلةً كانَ ذلك تدريجاً للمُصلي واستدعاءً للحضورِ، ولو أتبعَها نافلةً– أيضاً– لكانَ خليقاً باستصحابِ الحضورِ في الفريضةِ.

فالمُكمّلاتُ دائرةٌ حولَ حمى الضروريّ؛ خادمةٌ لهُ، ومقويةٌ لجانبِهِ، ولو خلتِ الضرورياتُ منها أو من أكثرِها لوقعَ فيها خللٌ بوجهٍ ما، والوسائل منْ قبيلِ التّكملةِ؛ إذ بها يتحققُ المقصودُ ويكتملُ[١٦٤].

المبحث الثالث

شروطُ اعتبارِ الوسائلِ وتفاضُلِها وأصولُ التّرجيحِ بينها

إنَّ سنةَ التّفاضلِ والتّفاوتِ من سننِ اللهِ– تعالى–، وقد شاءَ سُبحانَهُ أنْ يجعلَ الأشياءَ خاضعةً لهما، فاصطفى بعضَ الأشخاصِ على بعضٍ، وفضّلَ بعضَ الأعمالِ على بعضٍ، وشرَّفَ بعضَ الأزمنةِ والأمكنةِ على بعضٍ، كما قال سُبحانَهُ–:﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ﴾[١٦٥]، وقالَ عزَّ مِنْ قائلٍ–: ﴿ ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ﴾[١٦٦].

وهذه السُّنَّةُ شاملةٌ للمقاصدِ والوسائلِ، فالمقاصدُ وكما هو معلومٌ أشرفُ منَ الوسائلِ، لأنَّ المقاصدَ مطلوبةٌ لذاتِها، والوسائلُ لم تُطلبْ إلا للوصولِ بها إلى المقاصدِ.

وكما أنَّ المقاصدَ تتفاضلُ فيما بينَها فكذلك الوسائلُ فإنَّها تتفاضلُ أيضاً فيما بينَها، وتتفاوتُ تفاوتاً عظيماً، فالوسائلُ الواجبةُ آكد في الطلبِ منَ الوسائلِ المندوبِ إليها،

والوسائلُ المُحرَّمةُ آكد في المنعِ من الوسائلِ المكروهةِ. والوسائلُ الواجبةُ نفسُها تتفاضلُ فيما بينَها، فبعضُها أوجبُ وآكد من بعضٍ، والوسائلُ المُحرمةُ نفسُها تتفاضلُ فيما بينَها، فبعضُها أشدُّ حرمةً من بعضٍ، فالمعاملةُ المُتضمِّنةُ للرِّبا أشدُّ من المعاملةِ المُتضمِّنةِ للجهالةِ والغُرَرِ. ووسائلُ الشركِ تتفاوتُ فيما بينَها، فوسائلُ الشركِ الأكبرِ آكدُ حرمةً من وسائلِ الشركِ الأصغرِ.

وإذا ما أردنا معرفةَ سببِ هذا التفاضلِ بينَ وسائلِ المقصودِ الواحدِ ووسائلِ المقاصدِ المختلفةِ، فينبغي علينا معرفةُ ضوابِطِها وشروطِ اعتبارِها، وهل يجوزُ التَّوسُّلُ بكلِّ وسيلةٍ؟ أو: ما هي الشروطُ الواجبُ توافرُها في وسيلةٍ ما حتى يمكن اعتبارها وسيلةً شرعيةً، وكيف يكونُ التّرجيحُ عندَ حصولِ تعارضٍ بينَ الوسائلِ المشروعةِ؟

لذا فإنّ دراسةَ هذا المبحثِ تتطلبُ توزيعَها على ثلاثةِ مطالبَ، هي:

المطلب الأول: شروطُ اعتبارِ الوسائلِ.

المطلب الثاني: تفاضُلُ الوسائلِ.

المطلب الثالثِ: أصولُ الترجيحِ بينَها.

المطلبُ الأولُ: شروطُ اعتبارِ الوسائلِ

إنَّ الوسائلَ لكي تُعَدُّ وسائل شرعية ويجري عليها التفاضلُ فيما بينَها، لابدَّ لها من ضوابط، ولمعرفةِ هذه الضوابط لا بدَّ من النَّظرِ في الأمورِ الآتيةِ:

١-الوسيلةُ في ذاتِها: يُشترطُ في الوسيلةِ أنَّ تكونَ في ذاتِها مشروعةً: مطلوبةً، أو مباحةً، أو مكروهةً، بمعنى أنْ لا تكونَ محرمةً.

فإذا وُجِدَ في الوسيلةِ هذا الضابطُ نُظِرَ في الأمرِ التالي، وهو:

٢-النظرُ في المقصدِ الذي تُفضي إليهِ هذه الوسيلةُ: يُشترطُ في المقصدِ المُتوسَّلُ إليهِ أنْ يكونَ حلالاً: واجباً، أو مندوباً، أو مباحاً، أو مكروهاً.

أما الضابطُ الثاني فهو: أنْ يبقى هذا المقصدُ ولا يسقطُ؛ إذ الغرضُ من التَّوسُّلِ تحصيلُ المقصدِ، فإنْ سقطَ المقصَدُ وزالَ: بَطُلَ بزوالِهِ التّوسُّلُ، وبطُلَتْ معه الوسيلةُ. فإذا توفّرَ في المقصدِ هذانِ الضابطانِ؛ نُظِرَ في الأمرِ التالي، وهو:

٣-النّظرُ في درجةِ الإفضاءِ:

يُشترطُ في إعطاءِ الوسيلةِ حُكمُ مقصدِها أنْ تكونَ مفضيةً إليهِ، فإنْ تبيَّنَ عدمَ إفضاءِ الوسيلةِ إلى المقصدِ فإنَّ **الوسيلةَ يسقطُ اعتبارُها**(١٦٧)، ويشترطُ أنْ يكونَ إفضاءُ الوسيلةِ إلى مقصدِها مقطوعاً بهِ، أو غالباً. أمّا إنْ كانَ الإفضاءُ نادراً فلا عبرةَ بهِ؛ إذ الأحكامُ الشرعيةُ إنّما تناطُ بالكثيرِ الغالبِ، لا بالبعيدِ النادرِ(١٦٨)، ولذلك قيلَ: «لا عبرَةَ بالظَّنِّ البَيِّنِ خَطؤهُ»(١٦٩)، فإذا كانت درجةُ الإفضاءُ كافيةً، فلا بدَّ منَ النّظرِ في الأمرِ التالي، وهو:

٤-النَّظرُ في المآلِ:

وذلك ألا يترتبُ على التَّوسُّلِ بهذهِ الوسيلةِ إلى مقصدِها مفسدةٌ تزيدُ على مصلحةِ هذا المقصدِ أو تُماثِلُها؛ إذ الغرضُ منْ هذا التّوسُّلِ تحصيلُ مصلحةِ المقصدِ المُتوسَّلِ إليهِ، وهذهِ المصلحةُ متى ترتَّبَ على تحصيلِها مفسدةٌ أعظمُ منها أو مثلِها كانت تحصيلاً للمفسدةِ أو منْ قبيلِ تحصيلِ الحاصلِ، وكلا الأمرينِ باطلٌ(١٧٠). ومعلومٌ أنَّ سدَّ الذرائعِ أصلٌ معتبَرٌ، معتبَرٌ، وإنَّ أعظمَ الضررينِ يُدفَعُ بأقلِّهما(١٧١).

المطلبُ الثَّاني: تَفاضُلُ الوَسائِلِ

يختلفُ فضلُ الوسائلِ ودرجاتُها بِحسْبِ أمورٍ عدَّةٍ، هي:

الأولُ: فضْلُ المقصدِ ودرجتُهُ، فبِحسبِهِ توزنُ الوسيلةُ، أي: أنَّ التّفاضُلَ بينَ الوسائلِ مرتبطٌ بالتّفاضلِ بينَ المقاصدِ، أي: المصالحُ والمفاسدُ المترتبةُ على مباشرةِ الوسيلةِ، فكلّما علا المقصدُ في مراتبِ الفضلِ والأهميةِ، علتْ وسيلتُهُ المؤديةُ إليهِ، وكلَّما نزلَ المقصدُ في مراتبِ الفضلِ، نزلتْ وسيلتُهُ المؤديةُ إليهِ.

فوسائلُ المقاصدِ الضروريةُ أفضلُ منْ وسائلِ المقاصدِ الحاجيةِ، ووسائلُ المقاصِدِ الحاجيّةِ أفضلُ منْ وسائلِ المقاصدِ التّحسينيةِ.

ووسائلُ المقاصدِ الضّروريةِ تتفاوتُ فيما بينها، فوسائلُ حفظِ الدينِ أشدُّ تأكيداً منْ وسائلِ حفظِ النّفسِ ووسائلُ حفظ النفس- كذلكَ- أشدُّ تأكيداً منْ وسائلِ حفظِ المالِ... وهكذا.

قالَ الإمامُ العزُّ بنُ عبدِ السّلامِ- رحمَهُ اللهُ تَعالى-: «فضلُ الوسائلِ مُرتَّبٌ على فَضلِ المقاصِدِ»(١٧٢)، وقالَ أيضاً-: «وللوسائلِ أحكامُ المقاصدِ، فالوسيلةُ إلى أفضلِ المقاصدِ هي أفضلُ الوسائلِ، والوسيلةُ إلى أرذلِ المقاصدِ هي أرذلُ الوسائلِ»(١٧٣)، وقالَ في

بيانِ رُتَبِ الوسائلِ: «يختلفُ أجرُ وسائلِ الطاعاتِ باختلافِ فضائلِ المقاصدِ ومصالِحِها، فالوسيلةُ إلى (أفضلِ) المقاصدِ أفضل من سائرِ الوسائلِ»[١٧٤].

ومنْ الأمثلةِ على ذلك:

أنَّ التوسل إلى معرفةِ اللهِ- تَعالى- ومعرفةِ ذاتِهِ وصفاتِه أفضلُ منَ التوسُّلِ إلى معرفةِ أحكامِهِ، والتّوسُّلُ إلى معرفةِ أحكامِهِ أفضلُ منَ التّوسلِ إلى معرفةِ آياتِهِ.

وأنَّ التّوسّلَ بالسّعيِ إلى الجهادِ أفضلُ من التّوسُّلِ بالسّعي إلى الجُمُعاتِ. وأنَّ التّوسّلَ بالسّعيِ إلى الجُمُعاتِ أفضلُ منَ التّوسُّلِ بالسّعيِ إلى الجماعاتِ في الصّلواتِ المَكتوباتِ. وأنَّ التّوسّل بالسّعيِ إلى الصّلواتِ المكتوباتِ أفضلُ منَ التّوسّلِ بالسّعيِ إلى المندوباتِ التي شُرِّعَتْ فيها الجماعاتُ كالعيدينِ والكسوفينِ[١٧٥].

وكلَّما قويت الوسيلةُ في الأداءِ إلى المصلحةِ كان أجرُها أعظمَ من أجرِ ما نقصَ منها.

فتبليغُ رسالاتِ اللهِ- تَعالى- منْ أفضلِ الوسائلِ، لأدائِهِ إلى جلبِ كلِّ صلاحٍ دَعَتْ إليه الرُّسلُ، وإلى درءِ كلِّ فسادٍ زجرَتْ عنهُ الرُّسلُ. والإنذارُ وسيلةٌ إلى درءِ مفاسدِ الكفرِ والعصيانِ، والتبشيرُ وسيلةٌ إلى جلبِ مصالحِ الطاعةِ والإيمان.

وكذلك المدحُ والذَّمُّ، وكذلك الأمرُ بالمعروفِ وسيلةٌ إلى تحصيلِ ذلك المعروفِ المأمورِ بهِ، رُتبتُهُ في الفضلِ والثوابِ مَبنيةٌ على رتبةِ مصلحةِ الفعلِ المأمورِ بهِ في بابِ المصالحِ، فالأمرُ بالإيمانِ أفضلُ أنواعِ الأمرِ بالمعروفِ، وكذلك الأمرُ بالفرائضِ أفضلُ منَ الأمرِ بالنّوافلِ، والأمرُ بإماطةِ الأذى عنِ الطريقِ في أدنى مراتبِ الأمرِ بالمعروفِ. قالَ ﷺ: **«الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً، أَعْلاهَا شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ»**[١٧٦].

ثُمَّ قالَ في بيانِ تقديمِ الولاياتِ[١٧٧] بحسبِ رُتبِها: «وكذلك الولاياتُ، تختلفُ رتبُها باختلافِ ما تجلبُهُ منَ المصالحِ وتدرؤهُ من المفاسدِ، فالولايةُ العُظمى أفضلُ من كلِّ ولايةٍ، لعمومِ جلبِها المنافعِ ودرئِها المضارَّ. وتليها ولايةُ القضاءِ، لأنَّها أعمُّ من سائرِ الولاياتِ. والولايةُ على الجهادِ أفضلُ من الولايةِ على الحجِّ، لأنَّ فضيلةَ الجهادِ أكملُ من فضيلةِ الحجِّ. وتختلفُ رُتبُ الولاياتِ بخصوصِ منافِعها وعمومِها فيما وراءَ ذلك منْ جلبِ المصالحِ ودرءِ المفاسدِ»[١٧٨].

وكذا الحالُ في وسائلِ المفاسدِ، فإنَّها– أيضاً– تتفاوتُ بحسبِ مفاسدِها.

وفي هذا يقولُ العزُّ بنُ عبدِ السّلامِ –رَحمَهُ اللهُ تَعالى–: «يختلفُ وزرُ وسائلِ المخالَفاتِ باختلافِ رذائلِ المقاصدِ ومفاسدِها، فالوسيلةُ إلى أرذلِ المقاصدِ أرذلِ من سائرِ الوسائلِ».

فالتَّوسُّلُ إلى الجهلِ بذاتِ اللهِ وصفاتِهِ أرذلِ منَ التّوسُّلِ إلى الجهلِ بأحكامِهِ والتّوسّلُ إلى القتلِ أرذلُ من التّوسّل إلى الزّنا.

والتّوسّل إلى الزّنا أقبحُ من التّوسّلِ إلى أكلِ المالِ بالباطلِ.

والإعانةُ على القتلِ بالإمساكِ أقبحُ من الدلالةِ عليهِ، وكذلك مناولةُ آلةِ القتلِ أقبحُ من الدلالةِ عليهِ.

والنّظرُ إلى الأجنبيةِ مُحرَّمٌ لكونِهِ وسيلةٌ إلى الزنا، والخلوةُ بها أقبحُ من النّظرِ إليها، وعناقُها أقبحُ من الخلوةِ بها، والجلوسُ بينَ رجليها بغيرِ حائلٍ أقبحُ من ذلك كلِّهِ، لقوةِ أدائِهِ إلى المفسدةِ المقصودةِ بالتحريمِ.

وهكذا تختلفُ رُتبُ الوسائلِ باختلافِ قوةِ أدائِها إلى المفاسدِ.... وكلَّما قَوِيَت الوسيلةُ في الأداءِ إلى المفسدةِ كانَ الإثمُ أعظمَ من إثمِ ما نقصَ عنها.

والبيعُ الشاغلُ عن الجُمُعةِ حرامٌ لا لأَنّهُ بيعٌ، بل لِكونِهِ شاغلاً عن الجمُعةِ. فإنْ رَبَتْ مصالحُ التّصرفاتِ والطاعاتِ على مصلحةِ الجمُعةِ، قُدِّمَ ذلك التّصرفُ على الجمعةِ لفضلِ مصلحتِهِ على مصلحةِ أداءِ الجمُعةِ. فيُقدَّمُ إنقاذُ الغريقِ وإطفاءُ الحريقِ على صلاةِ الجمعةِ، وكذلك يُقدَّمُ الدفعُ عن النّفوسِ والأبضاعِ على صلاةِ الجمعةِ، من غيرِ تخييرٍ بينَ هذه الواجباتِ وبينَ الجمعةِ، بخلافِ الأعذارِ الخفيفةِ المسقطة لوجوبِ الجمُعةِ، فإنَّها تُخيَّرُ بينَ الظُّهرِ والجمُعةِ»(١٧٩).

ثُمَّ قالَ: «وكذلك النَّهيُ عن المُنكرِ وسيلةٌ إلى رفعِ مفسدةِ ذلك المنكرِ المنهيِّ عنهُ، رُتبتهُ في الفضلِ والثوابِ مبنيةٌ على رتبةِ مفسدةِ الفعلِ المنهيِّ عنهُ في بابِ المفاسدِ، ثُمَّ تترتَّبُ رتبةٌ على رتَبِ المفاسدِ إلى أنْ تنتهيَ إلى أصغرِ الصغائرِ. فالنّهيُ عن الكفرِ باللهِ أفضلُ من كلِّ نهيٍ في بابِ النّهيِ عنِ المنكرِ»(١٨٠).

قالَ الإمامُ القرافيُّ– رَحمَهُ اللهُ تَعالى–: «والوسيلةُ إلى أفضلِ المقاصدِ أفضلُ الوسائلِ، وإلى أقبح المقاصد أقبحُ الوسائلِ، إلى ما يُتَوَسَّطُ مُتوسطةٌ»(١٨١).

ويرى القرافيُّ أنَّ هذه القاعدةُ أغلبيةٌ[١٨٢] كقاعدةِ: (كلَّما سقطَ اعتبارُ المقصدِ سقطَ اعتبارُ الوسيلةِ)، فإنَّها تَبَعٌ لهُ في الحُكمِ وقدْ خُولِفتْ هذهِ القاعدةُ في الحجِّ في إمرارِ الموسى على رأسِ منْ لا شَعْرَ لهُ معَ أنَّه وسيلةٌ إلى إزالةِ الشعرِ فيحتاجُ إلى دليلٍ يدلُّ على أنّه مقصودٌ في نفسهِ وإلا فهو مُشكِلٌ على القاعدةِ[١٨٣].

بمعنى آخر: إنّ الوسيلَةَ إلى أعلى المقاصدِ ليس بالضرورةِ أنْ تكونَ أفضلُ من الوسيلةِ إلى أدناها بصورةٍ مطلقةٍ، إذ قد تكونُ مفضولةً باعتباراتٍ أخرى.

الثاني: درجةُ إفضاءِ الوسيلةِ إلى المقصودِ:

فكلّما كان إفضاءُ الوسيلةِ أكملُ في تحقيقِ المقصدِ كانت الوسيلةُ أفضلُ. فالوسائلُ تختلفُ أهميتُها وفضلُها باختلافِ قُرْبها من المقصودِ، وقوةِ أدائها إليه، فكلّما كانت الوسيلةُ قريبةً، وكان أداؤها إليه قوياً، كانت منزلتُها أعظمُ وأعلى من غيرها، كالدواءِ كلّما كان أقربُ إلى التأثيرِ، وأسرعُ في جلبِ الشفاءِ كان أولى من غيرهِ.

قال الشيخ السعديُّ– رحمهُ اللهُ تعالى–: «وكلّما كان الطريقُ للتبليغِ به أقوى وأسرع أو أشمل كان أولى من غيرهِ»[١٨٤].

وإذا ما أردنا النظرَ في الوسائلِ نجد أنّها تؤدي إلى المقصودِ إما على سبيلِ القطعِ أو الظنِّ أو الاحتمالِ المُساوي.

وأداءُ الوسيلةِ إلى مقصودِها له حالاتٌ:

١- أنْ يكونَ الأداءُ إلى المقصودِ ثابتاً قطعاً، فلا إشكالَ في مشروعيةِ الوسيلةِ، وذلك لتحققِ المقصودِ منها وحصولهِ قطعاً، كالنُّصرةِ بالمالِ والنّفسِ.

٢- أنْ يكونَ الأداءُ إلى المقصودِ مُنتفياً قطعاً، فيسقطُ اعتبارُ الوسيلةِ، لأنّ الوسائلَ إنّما شُرِّعتْ لتحصيلِ مقاصدها، فإذا انتفى المقصودُ كانَ تحصيلُ الوسيلةِ عبثاً.

٣- أنْ يكونَ الأداءُ إلى المقصودِ مظنوناً حصولُه أو مظنوناً انتفاؤه، فهذه من مواضعِ الاجتهادِ، والخلافُ فيها سائغٌ، وإنْ كان الأظهرُ كما قال الشاطبيُّ– رحمهُ اللهُ تعالى–: «إنّ أداءِ الوسيلةِ إلى المقصودِ إن كان مظنوناً حصولُه فالوسيلةُ باقيةٌ على أصلِ المشروعيةِ»[١٨٥].

ومما يدلُّ على التفاوتِ بين الوسائلِ بهذا الاعتبارِ، وأنّ الوسائلَ كلّما كانت أقربُ إلى تحقيقِ المقاصدِ فهي أوْلى؛ قولُه ﷺ: «**ارموا واركبوا ولأنْ ترموا أحبُّ إليَّ منْ أنْ تركبوا**»(١٨٦).

فوسيلةُ الرمايةِ أفضلُ من وسيلةِ الركوبِ، لما في الرمايةِ من النكايةِ، وقوةِ التأثيرِ في العدو.

قال الشيخُ ابنُ عاشور– رحمهُ اللهُ تعالى–: «وقد تتعدَّدُ الوسائلُ إلى المقصدِ الواحدِ، فتعتبرُ الشريعةُ في التكليفِ بتحصيلِها أقوى تلك الوسائلِ تحصيلاً للمقصدِ المُتوسّل إليه، بحيث يحصلُ كاملاً راسخاً، عاجلاً ميسوراً، فتُقدِّمها على وسيلةٍ هي دونَها في التحصيلِ»(١٨٧).

وقال الإمامُ ابنُ القيّم– رحمه الله تعالى–: «فوسائلُ المُحرَّماتِ والمعاصي في كراهتِها، والمنعُ منها بحسب إفضائها إلى غاياتِها وارتباطاتِها بها. ووسائلُ الطاعاتِ والقُرُباتِ في محبتِها، والإذنِ فيها بحسبِ إفضائِها إلى غايتِها»(١٨٨).

وقضيةُ إفضاءُ الوسيلةِ إلى مقصدِها قد تكون من الأمورِ النسبيةِ؛ فقد تختلفُ قوةُ الوسيلةِ من وقتٍ لآخرَ، ومن مقامٍ لآخرَ، فما يكونُ من الوسائلِ قوياً في مقامٍ قد لا يكونُ كذلك في مقامٍ آخرَ. والمقصودُ من كلِّ ما تقدّم: الحرصُ على أكملِ الوسائلِ، وأعلاها في تحقيقِ المصلحةِ، بحيث تحصلُ كاملةً، راسخةً، عاجلةً، ميسورةً(١٨٩).

ولذلك قيل: «الفضيلةُ المُتعلِّقةُ بنفسِ العبادةِ أوْلى من المُتعلِّقةِ بمكانِها» كصلاةِ الجماعةِ، ولو كانت خارجَ المسجدِ، فإنّها أفضلُ من الصلاةِ فيه بلا جماعةٍ»(١٩٠).

الثالثُ: نيَّةُ المُتوسَّلِ ومقصدُهُ

إنَّ الوسيلةَ– وكما هو معلومٌ– غيرَ مقصودةٍ لذاتِها، فهي تَفتقرُ إلى النيّةِ لاعتبارِها أو إبطالِها من جهةِ الشّرعِ.

وفي هذا يقولُ ابنُ القيم: «فالنيّةُ روحُ العملِ ولبُّهُ وقوامُهُ، وهو تابعٌ لها: يصحُّ بصحتِها، ويفسدُ بفسادِها»(١٩١).

يقولُ ﷺ: «**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى**»(١٩٢).

وقد بُنيَ على هذا الحديثِ العظيمِ قاعدةٌ كبرى من قواعدِ الفقهِ، ألا وهي قاعدةُ: (الأمورُ بمقاصدِها)[١٩٣].

ويندرجُ تحت هذه القاعدةِ جميعُ العباداتِ والمعاملاتِ والأيْمانِ والنُّذورِ وسائرُ العقودِ والأفعالِ[١٩٤]، بل يسري حكمُ هذه القاعدةِ إلى سائرِ المباحاتِ؛ إذا قُصدَ بها التّقوّي على العبادةِ أو التَّوصُّلِ إليها، كالأكلِ والنومِ واكتسابِ المالِ وغيرِ ذلك. وكذلك النِّكاحِ والوطءِ؛ إذا قُصدَ به إقامةُ السُّنَّةِ والإعفافُ أو تحصيلُ الولدِ الصالحِ وتكثيرُ الأمّةِ[١٩٥]، وعلى المُكلّفِ إذا أرادَ صحةَ قصدِهِ شرعاً أن يتحرّى قصدَ الشارعِ في كلِّ أعمالِهِ، وإنْ حصلَ له مع ذلك بعضُ أغراضه وشهواتِهِ، لأنّ هذه الشريعةَ موضوعةٌ لمصالحِ العبادِ[١٩٦].

الرابعُ: تفاوتُ الوسيلةِ بينَ المَشقَّةِ والسّهولةِ

فالوسائلُ تتفاوتُ من حيث المشقّةُ والسّهولةُ، فهناك وسائلٌ تكتنفُها مشقاتٌ وصعوباتٌ تجعلُها مكروهةً للنّفسِ بهذا الاعتبارِ.

وهناك وسائلٌ تتصّفُ بالسّهولةِ، فلا مشقةَ في مباشرتِها، ولا عَنَتَ في أدائِها إلى المقصودِ، إلا المشقةَ المعتادةَ.

والسؤالُ هنا: إذا كانت هناك وسيلتانِ تؤديانِ إلى مقصودٍ واحدٍ، أحداهما شاقةٌ والأخرى مُيسَّرةٌ، فهل الأفضلُ مباشرةُ الوسيلةِ الشّاقّةِ لأنّ الثوابَ على مقدارِ المشقةِ- كما يقالُ-، أو الأفضل مباشرةُ الوسيلةِ الميسرةِ لأدائها إلى المقصودِ بلا مشقةٍ؟

مثالُه: لو كان هناك طريقانِ يوصلانِ إلى المسجدِ، وأحدهما أبعد وأشدُّ وعورةً من الثاني، فأيّهما الأفضل؟

وبالتّأملِ في كلامِ العلماءِ نجدُ الجوابَ لهذه المسألةِ:

فمنهم من يرى أنّ الوسيلةَ الميسرةَ هي الأفضلُ، ومنهم من يرى أنّ الوسيلةَ الشاقةَ هي الأفضلُ، بينما يرى آخرونَ أنَّ الأجرَ يكونُ على قدرِ فضلِ العملِ ومنفعتِهِ لا على مشقتِهِ.

وهذا الأخيرُ هو ظاهرُ كلامِ شيخِ الإسلامِ ابنِ تيميةَ-رحمهُ اللهُ تعالى- حيث قالَ: «ينبغي أنْ يُعرفَ أنَّ اللهَ تَعالى ليس رضاهُ أو محبتُهُ في مجرّدِ عذابِ النّفسِ وحملِها على المشاقِّ حتى يكون العملُ كلَّ ما كان أشقُّ كانَ أفضلَ كما يحسبُ كثيرٌ من الجُهّالِ[١٩٧]،

أنّ الأجرَ على قدرِ المشقةِ في كلِّ شيءٍ لا، ولكنّ الأجرَ على قدرِ منفعةِ العملِ ومصلحتهِ وفائدتِهِ وعلى قدرِ طاعةِ اللهِ ورسولهِ، فأيُّ العملينِ كان أحسنُ وصاحبُه أطوعُ وأتبعُ كان أفضل، فإنَّ الأعمالَ لا تتفاضل بالكثرةِ وإنّما تتفاضلُ بما يحصلُ في القلوبِ حالَ العملِ»[١٩٨]، وقد يكونُ ذلك أيسرُ العملينِ وقد يكون أشدّهما فليس كلُّ شديدٍ فاضلاً ولا كلُّ يسيرٍ مفضولاً[١٩٩].

وهذا ظاهرٌ في النّصوصِ الشرعيةِ فعند التأملُ فيها نجدُ:

١-أنّ اللهَ- تعالى- قد يُرتِّبُ أجراً كثيراً على عملٍ يسيرٍ:

فعن أبي هريرةَ ﷺ قالَ: قالَ رسولُ اللهِ ﷺ: «**مَنْ قَالَ حِينَ يُصْبِحُ وَحِينَ يُمْسِى سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ مِائَةَ مَرَّةٍ. لَمْ يَأْتِ أَحَدٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِأَفْضَلَ مِمَّا جَاءَ بِهِ إِلاَّ أَحَدٌ قَالَ مِثْلَ مَا قَالَ أَوْ زَادَ عَلَيْهِ**»[٢٠٠].

٢-أنَّ اللهَ- عزَّ وجلَّ- يُرتِّبُ أجراً أكثرَ على عملٍ أقلُّ مشقةٍ فيُفضَّلُ العملُ الأيسرُ على الأشقِّ:

فعن أبي هريرة ﷺ قالَ: قالَ رسولُ اللهِ ﷺ: «**الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً، أَعْلاهَا شَهَادَةُ أَنْ لا إِلَهَ إلا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ**»[٢٠١]، وإماطةُ الأذى عن الطريقِ أشقُّ من نُطقِ المؤمنِ بالشهادةِ. والتّمتُّعُ أفضلُ من الإفرادِ وهو أيسرُ حيث يأتي بحجٍّ وعمرةٍ في سفرةٍ واحدةٍ. وكذلك قَصْرُ الصلاةِ في السفرِ أفضلُ من إتمامِها، بل ليس الخلافُ في فضيلةِ القصرِ، إنّما هل القصرُ واجبٌ أو مستحبٌّ.

٣-أنَّ اللهَ- سبحانهُ- قد يُرتِّبُ أجراً واحداً على عملينِ: أحدهما أقلُّ مشقةً من الآخرِ:

فعن أبي هريرةَ ﷺ: أنَّ النَّبيَّ ﷺ قالَ: «**إِذَا أَمَّنَ الإِمَامُ فَأَمِّنُوا، فَإِنَّهُ مَنْ وَافَقَ تَأْمِينُهُ تَأْمِينَ الْمَلائِكَةِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ**»[٢٠٢].

وعنه- أيضاً- قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «**مَنْ حَجَّ لِلَّهِ فَلَمْ يَرْفُثْ وَلَمْ يَفْسُقْ رَجَعَ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ**»[٢٠٣].

ورُبَّ سائلٍ يسألُ فيقولُ: هل يَشْرُعُ قصدُ المشقةِ في العبادةِ؟

والجوابُ: أنَّ النّصوصَ الشرعيةَ الدالةَ على نفيِ الحَرَجِ وإرادةِ اليُسرِ كثيرةٌ جداً، منها، قولُهُ- تَعالى-: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[٢٠٤]، ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ**

بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[٢٠٥]، ﴿ **يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ** ﴾[٢٠٦]، ﴿ **مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ** ﴾[٢٠٧].

فاللهُ– تَعالى– رفعَ المشقةَ عن هذه الأمةِ وأرادَ بهمُ اليُسرَ فكيفَ يُتعبَّدُ اللهُ بما لا يريدهُ.

فالشريعةُ– إذن– مبنيةٌ على قصدِ الرفقِ والتّخفيفِ، لا على قصدِ الإعناتِ والمشقةِ، وإذا كُلِّفَ الإنسانُ بما فيهِ مشقةٌ، فالتكليفُ به واقعٌ من جهةِ ما هو مصلحةٌ للمكلَّفِ عاجلاً أو آجلاً، لا من جهةِ المشقةِ.

وفي هذا يقولُ الشاطبيُّ– رحمهُ اللهُ تَعالى–: «المشقةُ ليس للمكُلفِ أنْ يقصدَها في التكليفِ نظراً إلى عِظَمِ أجرِها ولهُ أنْ يقصدَ العملَ الذي يعظمُ أجرهُ لعِظَمِ مشقتِهِ من حيث هو عملٌ، أمّا هذا الثاني فلأنّه شأنُ التكليفِ في العملِ كلِّهِ لأنّه إنّما يقصدُ نفسَ العملِ المُترتِّبِ عليه الأجرُ، وهذا هو قصدُ الشارعِ بوضعِ التكليفِ بهِ وما جاءَ على موافقةِ قصدِ الشارعِ هو المطلوبُ، وأما الأولُ فإنَّ الأعمال بالنيّاتِ والمقاصدُ معتبَرةٌ في التصرفاتِ، فلا يصلحُ منها إلا ما وافقَ قصدَ الشارعِ فإذا كانَ قصدُ المُكلفِ إيقاعُ المشقةِ فقد خالفَ قصدَ الشارعِ من حيث إنَّ الشارعَ لا يقصدُ بالتكليفِ نفسَ المشقةِ وكلُّ قصدٍ يخالفُ قصدَ الشارعِ باطلٌ، فالقصدُ إلى المشقةِ باطلٌ فهو إذاً من قبيل ما يُنهى عنهُ وما يُنهى عنه لا ثوابَ فيهِ بل فيه الإثمُ إنِ ارتفعَ النهيُ عنهُ إلى درجةِ التحريمِ فطلبُ الأجرِ بقصدِ الدخولِ في المشقةِ قصدٌ مُناقضٌ»[٢٠٨].

وعنِ ابنِ عباسَ ﷺ قالَ: بينما النَّبيُّ ﷺ يَخْطُبُ إِذَا هُوَ بِرَجُلٍ قَائِمٍ فَسَأَلَ عَنْهُ فَقَالُوا أَبُو إِسْرَائِيلَ نَذَرَ أَنْ يَقُومَ، وَلاَ يَقْعُدَ، وَلاَ يَسْتَظِلَّ، وَلاَ يَتَكَلَّمَ وَيَصُومَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**مُرْهُ فَلْيَتَكَلَّمْ وَلْيَسْتَظِلَّ وَلْيَقْعُدْ وَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ**»[٢٠٩].

فأمرهُ النبي ﷺ بإتمامِ الصيامِ لأنّ فيهِ مصلحةٌ دونَ القيامِ والبروزِ للشّمسِ وعدمِ الكلامِ لأنّه لا مصلحةَ فيها فهي مشاقٌ محضةٌ، والاعتبارُ في ذلك بما جاءَ في الكتابِ والسُّنَّةِ لا بما يستحسِنهُ المرءُ أو يجدهُ أو يراهُ منَ الأمورِ المُخالفةِ للكتابِ والسُّنَّةِ.

إذنْ متى يُثابُ على المَشقةِ؟

إنَّ المشقةَ– وكما بيَّنّا– ليستْ مطلوبةً شرعاً، فليستْ من القُرَبِ التي يُتقربُ بها إلى اللهِ– تَعالى– لكن إذا كانت العبادةُ لا تَتأتّى إلا بالمشقةِ أو تَعرُضُ هذه المشقةُ في

العبادةِ فيُؤجرُ عليها، كشخصٍ دارُهُ بعيدةٌ عن المسجدِ فيُؤجَرُ على هذهِ المشقةِ أكثر من شخصٍ دارُهُ قريبةٌ من المسجدِ، لكنْ لا يُقالُ لمن دارُهُ قريبةٌ من المسجدِ اذهبْ إلى المسجدِ الأبعدِ. وكذلك الطهارةُ في شدَّةِ البَردِ يُثابُ عليها لكنْ لا يَتوضأُ بالماءِ البارِدِ مع وجودِ الماءِ الساخنِ. وكذلك المشقةُ التي تحصلُ في الجهادِ والحجِّ والأمرِ بالمعروفِ والنّهي عن المنكرِ وطلبِ العلمِ وغيرِ ذلك، فيُثابُ عليها لأنّها وسيلةٌ إلى العبادةِ ولا تحصلُ العبادةُ أحياناً إلا بها.

قالَ العزُّ بنُ عبدِ السّلامِ- رحمهُ اللهُ تَعالى-: «إنْ قيلَ ما ضابطُ الفعلِ الشاقِّ الذي يُؤجَرُ عليهِ أكثرُ ممّا يُؤجَرُ على الخفيفِ، قلتُ: إذا اتّحدا في الشّرفِ والشّرائطِ والسُّننِ والأركانِ، وكانَ أحدُهما شاقاً فقد استويا في أجرِهما لتساويهما في جميعِ الوظائفِ وانفردَ أحدُهما بتحمُّلِ المشقةِ لأجلِ اللهِ- سبحانَهُ وتَعالى- على تحمُّلِ المشقةِ لا على عينِ المشاقِ، إذ لا يصحُّ التقربُ بالمشاقِ، لأنّ القُرَبَ كلَّها تعظيمٌ للرَّبِّ- سبحانَهُ وتَعالى- وليس عينُ المشاقِّ تعظيماً ولا توقيراً... وذلك كالاغتسالِ في الصّيفِ والربيعِ بالنسبةِ إلى الاغتسالِ في شدّةِ البَردِ فإنّ أجرَهما سواءٌ لتساويهما في الشرائطِ والسُّننِ والأركانِ ويزيدُ أجرَ الاغتسالِ في الشتاءِ لأجلِ تحمُّلِ مشقةِ البردِ، فليس التّفاوتُ في الغُسلَينِ وإنّما التّفاوتُ فيما يلزمُ عنهما. وكذلك مشاقُّ الوسائلِ في مَنْ يقصدُ المساجدَ والحجَّ والغزوَ من مسافةٍ قريبةٍ وآخرُ يقصدُ هذهِ العباداتِ من مسافةٍ بعيدةٍ فإنَّهما يتفاوتانِ بتفاوتِ الوسيلةِ ويتساويانِ من جهةِ القيامِ بسُننِ هذهِ العباداتِ وشرائِطِها وأركانِها فإنَّ الشّرعَ يُثيبُ على الوسائلِ إلى الطاعاتِ كما يُثيبُ على المقاصدِ مع تفاوتِ أجورِ الوسائلِ والمقاصدِ»(٢١٠).

الإجابةُ عن حديثِ أمِّ المؤمنينَ السيدةِ عائشةَ ﵂: «عن أمِّنا أمِّ المؤمنينَ عائشةَ ﵂ قالتْ: يَا رَسُولَ اللهِ يَصْدُرُ النَّاسُ بِنُسُكَيْنِ وَأَصْدُرُ بِنُسُكٍ فَقِيلَ لَهَا: **انْتَظِرِي فَإِذَا طَهُرْتِ فَاخْرُجِي إِلَى التَّنْعِيمِ فَأَهِلِّي ثُمَّ ائْتِينَا بِمَكَانِ كَذَا وَلَكِنَّهَا عَلَى قَدْرِ نَفَقَتِكِ، أَوْ نَصَبِكِ**»(٢١١).

فالمرادُ بحديثِ السيدةِ عائشةَ ﵂ على قَدْرِ النَّصَبِ الذي لا يذمُّهُ الشرعُ وهو ما لا تتأتّى العبادةُ إلا بهِ- واللهُ تَعالى أعلمُ-.

فالسيدةُ عائشة ﵂ خرجتْ للتّنعيمِ راكبةً أردفَها أخوها عبدُ الرّحمن وأمرَها النَّبيُّ ﷺ أنْ تخرجَ إلى التّنعيمِ وهو أدنى الحِلِّ من جهةِ المدينةِ ولم يأمُرْها أنْ تذهبَ إلى مكانٍ بعيدٍ

كالجَعِرَّانَّةِ– مثلا–. والنفقةُ إذا تجاوزَ بها المشروعُ لم يُثَبْ عليها فظهرَ أنَّ ليس كلُّ مشقةٍ يُثابُ عليها كما أنّه ليس كلُّ نفقةٍ يُؤجرُ عليها.

وقالَ العزُّ بنُ عبدِ السّلام– رحمهُ اللهُ تَعالى–: «هذا مشكوكٌ فيهِ، هلْ قالَ: **(على قَدْرِ نَصَبِكِ)**، أو: **(على قَدْرِ نَفَقَتِكِ)**؟ فإنْ كانَ الواقعُ قولُهُ: **(على قَدْرِ نَفَقَتِكِ)**، فلا شكَّ أنَّ ما يُنفقُ في طاعةِ اللهِ– تَعالى– يُفرِّقُ بينَ قليلِهِ وكثيرِهِ، وإنْ كانَ الواقعُ قولُهُ: **(على قَدْرِ نَصَبِكِ)**، فيجبُ أنْ يكونَ التقديرُ: على قَدْرِ تَحمّلِ نَصَبِكِ، لِما ذكرناهُ آنفاً»[٢١٢].

وقال الشاطبيُّ– رحمهُ اللهَ تَعالى–: «فالجوابُ أنْ نقولَ: أولاً، أنَّ هذه أخبارُ آحادٍ في قضيةٍ واحدةٍ لا ينتظمُ منها استقراءٌ قطعيٌّ والظّنّيّاتُ لا تُعارضُ القطعياتِ»[٢١٣].

نَخلُصُ مما سبقَ: أنَّ المشقةَ باعتبارِ القصدِ– قسمانِ:

الأول: مشقةٌ مقصودةٌ.

الثاني: مشقةٌ غيرُ مقصودةٍ.

والمشقةُ المقصودةُ إمّا أنْ تكونَ مقصودةً أصلاً، أو مقصودةً تبعاً.

أمّا المشقةُ غيرُ المقصودةِ– مطلقاً– بمعنى أنّها واقعةٌ بغيرِ اختيارِ المُكلّفِ لا أصلاً ولا تبعاً، فهذه المشقةُ التي قدمت أنَّ العبدَ مأجورٌ فيها على تحمُّلِها والصبرِ عليها.

وأمّا المشقةُ المقصودةُ أصلاً– أي قصداً أولياً– كأنْ يحجَّ منْ مكانٍ بعيدٍ لا يلتفتُ في ذلك إلى الأجرِ والمثوبةِ، ولكنْ لإرهاقِ نفسِهِ فحسبْ، فهذه غيرُ مشروعةٍ لِما فيها من مناقضةِ قصدِ الشارعِ، بل لا يُتصوّرُ– عادةً– في تصرّفِ العقلاءِ أنْ يباشرُ أحدُهم عملاً شاقاً، ولا يقصدُ بذلك إلا المشقةَ.

وأما المشقةُ المقصودةُ تبعاً فالمرادُ بها أنّ المُكلفَ يقصدُ المشقةَ لا لِمجردِها ولكنْ لكثرةِ أجرِها وعظيمِ ثوابِها، كما في السائرِ إلى المسجدِ منْ أبعدِ الطريقينِ وأشقِّهِما، مع إمكانِ السّيرِ من السّهلِ القريبِ. وكما في الغنيِّ الذي يحجُّ ماشياً طلباً للأجرِ مع إمكانِ الركوبِ.

فالمكلّفُ في هذه الأمثلةِ لم يقصدْ المشقةَ قصداً أصلياً، ولكنْ قصدَها قصداً تبعياً، أي قصدَ المشقةَ تبعاً لكثرةِ الأجرِ والثوابِ.

فالشاطبيُّ– رحمهُ اللهُ تَعالى– يرى جوازَ الدخولِ في هذه الوسيلةِ، وأّنها أفضلُ لكثرةِ ثوابِها، حيثُ يقولُ: «المشقةُ ليس للمُكلفِ أنْ يقصدِها في التّكليفِ نظراً إلى عِظَمِ أجرِها، وله أنْ يقصدَ العملَ الذي يَعظمُ أجرُهُ لِعظمِ مشقتِهِ من حيث هو عملٌ»[٢١٤].

ومرادُهُ- واللهُ تَعالى أعلمُ- جوازُ قصدِ المشقةِ تبعاً، كما صرَّح بذلك فقالَ: «فالمشقةُ في هذا القصدِ تابعةً لا متبوعةً، وكلامُنا إنّما هو فيما إذا كانت المشقةُ في القصدِ غيرَ تابعةٍ»[٢١٥].

ولكنَّ الأفضلَ- واللهُ تَعالى أعلمُ- هو الأخذُ بالوسيلةِ السّهلةِ القريبةِ، ولا يَحسُنُ بالمكلفِ مباشرةُ الوسيلةِ الشّاقةِ مع إمكانِ مباشرةِ الوسيلةِ الميسورةِ، بحجَّةِ طلبِ الأجرِ والثّوابِ.

ويُمكنُ الاستدلالُ لهذا الرأيِ، بما يأتي:

١-لقد تقرَّرَ- قريباً- ضرورةُ مطابقةِ مقاصدِ المُكلّفينَ لمقاصدِ الشارعِ، والشارعُ الحكيمُ لم يقصدْ المشقةَ مطلقاً، لا أصلاً ولا تبعاً.

قالَ- تَعالى-: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٢١٦]. فالحَرَجُ نكرةٌ في سياقِ النّفيِ، فتفيدُ العمومَ في كلِّ حرَجٍ، سواءٌ أكانَ أصلياً أم تابعاً، ويقوي هذا العموم دخولُ (مِنْ) على النّكرةِ. ومَثّلُ ذلك مَثّلُ الطبيبِ الذي يُعطي مريضَهُ دواءً علقماً، فإنّهُ لا يقصدُ إيلامَهُ مطلقاً، وإنّما يقصد نَفْعَ المريضَ وشفاءَهُ، وإنْ كانَ على علمٍ بحصولِ الإيلامِ، والعلمُ ببعضِ المُسبَّباتِ لا يلزمُ منهُ القصدُ إليهِ، والمشقةُ الواقعةُ في بعضِ التّكاليفِ غيرُ مقصودةٍ.

٢-ما رويَ عن أمِّنا أمِّ المؤمنينَ عائشةَ ﵂ أنّها قالتْ: «**مَا خُيِّرَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلاَّ أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا**»[٢١٧].

فالسُّنَّةُ الأخذُ بالوسيلةِ السهلةِ الميسورةِ من الوسائلِ المُباحةِ التي توصلُ إلى المقصودِ، دونَ عَنَتٍ يلحقُ المكلفَ.

ورسولُ اللهِ ﷺ كانَ أحرصَ الناسِ على الخيرِ، وأشدَّهم رغبةً في الأجرِ والثوابِ.

وخلاصةُ القولِ: أنّ السهولةَ- مع الأداءِ إلى المقصودِ- منْ أسبابِ التفضيلِ بينَ الوسائلِ، فالوسيلةُ المباحةُ الخاليةُ منَ المشقةِ أفضلُ منَ الوسيلةِ الشاقةِ، والشاقةُ أولى منَ الأشقِّ.

وهذا التفضيلُ بينَ الوسائلِ إنّما هو باعتبارِ السهولةِ، ولا يلزمُ من ذلك أنْ تكونَ كلُّ وسيلةٍ سهلةٍ أفضلَ منْ كلِّ وسيلةٍ شاقةٍ، فقد يعرضُ للمفضولِ باعتبارٍ أمرٌ يجعلُهُ فاضلاً باعتبارٍ آخرَ.

والفضيلةُ المقيّدةُ لا تستلزمُ الفضيلةَ المطلقةَ، قالَ ابنُ القيِّمِ- رحمَهُ اللهُ تَعالى- في النّونيةِ:

الفَضْلُ منهُ مطلقٌ ومُقيَّدٌ   وهما لأهلِ الفَضْلِ مرتبتانِ

والفَضْلُ ذو التّقييدِ ليس بموجبٍ   فضلاً على الإطلاقِ منْ إنسانِ

لا يوجبُ التّقييدُ أنْ يُقضى لَهُ   بالاستواءِ فكيفَ بالرَّجَحانِ[٢١٨]

قالَ الحافظُ ابنُ حجَرٍ[٢١٩]- رحمَهُ اللهُ تَعالى- في شرحِ حديثِ السيدةِ عائشةَ المذكورِ: قالَ النّوويُّ: «ظاهرُ الحديثِ أنَّ الثوابَ والفَضلَ في العبادةِ يكثرُ بكثرةِ النَّصَبِ والنفقةِ»، وهو كما قالَ، لكنْ ليس ذلك بمطَّردٌ، فقد يكونُ بعضُ العبادةِ أخفُّ من بعضٍ، وهو أكثرُ فضلاً وثواباً بالنسبةِ إلى الزمانِ كقيامِ ليلةِ القدرِ بالنسبةِ لقيامِ ليالٍ من رمضانَ وغيرِها، وبالنسبةِ للمكانِ كصلاةِ ركعتينِ في المسجدِ الحرامِ بالنسبةِ لصلاةِ ركعاتٍ في غيرِهِ، وبالنسبةِ إلى شرفِ العبادةِ الماليّةِ أو البدنيّةِ كصلاةِ الفريضةِ بالنسبةِ إلى أكثرِ منْ عددِ ركعاتِها أو أطولِ من قراءتِها ونحوِ ذلك منْ صلاةِ النافلةِ، وكَدِرَهمٍ منَ الزكاةِ بالنسبةِ إلى أكثرَ من التّطوعِ، أشارَ إلى ذلك العزُّ ابنُ عبدِ السّلام- رحمَهُ اللهُ تَعالى-، حيثُ قالَ: «وقد كانتِ الصلاةُ قُرَّةَ عينٍ للنَّبيِّ ﷺ وهي شاقةٌ على غيرِهِ، وليست صلاةُ غيرِهِ مع مشقَّتِها مساويةً لصلاتِهِ مطلقاً»[٢٢٠]، وذكرَ ابنُ القيّمِ- أيضاً- أنّ كثرةَ المشقةِ لا تستلزمُ التّفضيلَ في الدرجةِ، ومثَّلَ لهُ بقولِهِ: «فأفضلُ الأعمالِ الإيمانُ باللهِ- تَعالى-، والجهادُ أشقُّ منهُ، وهو تاليهِ في الدرجةِ»[٢٢١].

الخامس: النَّصُّ على الوسيلةِ وعدمِهِ:

فالوسائلُ تتفاضلُ باعتبارِ النَّصِّ[٢٢٢] وعدمِهِ، فالوسائلُ المنصوصُ على جوازِها أفضلُ من الوسائلِ المسكوتِ عنها من هذه الحيثيةِ.

ووجهُ ذلك: أنَّ الوسيلةَ المنصوصَ عليها- أي على جوازِها- لا تحتملُ الخطأَ وعدمَ المشروعيةِ، بخلافِ الوسيلةِ المسكوتِ عنها، فإنّها تحتملُ أنْ تكونَ من الوسائلِ غيرِ المشروعةِ، والاحتياطُ من المُرجَّحات عند الجمهورِ[٢٢٣].

وقد نصَّ الأصوليونَ على أنّ العلةَ المنصوصَ عليها أوْلى منَ العلّةِ المستنبطةِ، لاحتمال الخطأ في الأخيرة[٢٢٤]، وهكذا الشأنُ في الوسائل.

وهكذا الوسائلُ المنصوصُ على تحريمِها أقبحُ من الوسائلِ المحرمةِ استنباطاً، ولكن لا يلزمُ من قبحِها بهذا الاعتبارِ أنْ تكونَ أقبحُ بكلِّ اعتبارٍ.

السادس: الاتفاقُ على حُكمِ الوسيلةِ وعدمُهُ:

الوسيلةُ المتفقُ على مشروعيتِها أفضلُ من الوسيلةِ المُختَلَفِ فيها بهذا الاعتبارِ وذلك أنَّ الاتفاق على مشروعيتها يندفعُ معه احتمالُ الخطأِ، لأنَّ الأمّةَ لا تجتمعُ على خطأٍ.

أمّا المُختَلَفُ فيها فالاحتمالُ واردٌ على الطرفينِ.

ومعلومٌ أنَّ ما لا يحتملُ مقدَّمٌ على ما يَحتمل، كالنَّصِّ يُقدَّمُ على الظّاهرِ، وكالعلةِ المُجمَعِ عليها تُقدّمُ على المُختلَفِ فيها(٢٢٥).

قالَ العزُّ بنُ عبدِ السّلام- رحمَهُ اللهُ تَعالى-: «فالسّعيدُ مَنْ فَعَلَ ما اتُّفِقَ على صلاحِهِ، وتركَ ما اتُّفِقَ على فسادِهِ وأسعدُ منهُ من ضَمَّ إلى ذلك فِعْلَ ما اختُلِفَ في صلاحِهِ، وترَكَ ما اختُلِفَ في فسادِهِ»(٢٢٦).

هذه بعضُ الاعتباراتِ التي لها مدخلٌ في التّرجيحِ بينَ الوسائلِ، وليس ذكرُها على سبيلِ الحصرِ، لأنّ المُرجّحات لا تنحصِرُ، وإنّما المدارُ على الصفاتِ والمعاني التي يتقوّى معها الظَّنُّ بالأرجحيةِ.

وبعضُ النّاسِ يُرجِّحونَ وسيلةً على أخرى بأوصافٍ لا تَصلُحُ أنْ تكونَ من المُرجّحاتِ، كترجيحِ الوسيلةِ الجديدةِ على القديمةِ، فكلُّ جديدٍ عندَهم أفضلُ منْ كلِّ قديمٍ.

لكنَّ الوسيلةَ الجديدةَ لا تَفضُلُ على غيرِها لمجردِ الجدَّةِ والحداثةِ، وإنّما يُنظرُ إليها منْ جهةِ مقصودِها ومدى قوةِ أدائِها إليهِ، ونحوِ ذلك من الصفاتِ المُعتبرةِ، التي ذكرتُ شيئاً منها فيما سبقَ. واللهُ تَعالى أعلمُ.

المطلبُ الثالثُ: أُصولُ التَّرجيحِ بينَ الوسائلِ عِندَ تَعارُضِها

إذا كانتِ الوسائلُ- بادئَ الرأي- متعارضةً في نظرِ الفقيهِ، فأولُّ ما يجبُ هو التحقُّقُ من وقوعِ التّعارضِ(٢٢٧)، لأنَّ الأصلَ في الوسائلِ عدمُ التّعارضِ وذلك يكونُ بالتأكّدِ من عدمِ إمكانِ الجمعِ بينها، وعدمِ القدرةِ على مباشرتِها جميعاً.

وهذا التحقّقُ من الأهميةِ بمكانٍ، إذ كثيراً ما يظنُّ النّاظرُ وقوعَ التّعارضِ بين وسيلتينِ، فيلغي أحداهُما حرصاً على مباشرةِ الأخرى، ولا يكونُ الأمرُ كذلك في الواقعِ.

فمتى أمكنَ المكلفُ مباشرةُ جميعِ الوسائلِ فإنَّهُ أوْلى من الاقتصارِ على بعضِها، لأمرينِ مُعتبَرينِ:

أوَّلهما: إنّ مباشرةَ الوسائلِ كافّةً أدْعى لحصولِ المقصودِ وتحقُّقِهِ.

ثانيهما: إنّ الأصلَ في الوسائلِ المشروعةِ الإعمالُ لا الإهمالُ، فإعمالُ جميعِها أوْلى من إهمالِ بعضِها.

مثالُ ذلك: وسائلُ الدعوةِ(٢٢٨) المشروعةِ، فالأصلُ المطلوبُ من أهلِ الدعوةِ هو الأخذُ بكلِّ الوسائلِ المشروعةِ المُفضيةِ إلى حصولِ الإصلاحِ ونشرِ الخيرِ، ولا يُعتنى بوسيلةٍ، وتُهملُ أخرى، متى توفرتِ القُدرةُ على ذلك.

فإنَّ تَحقّقَ التّعارضُ، ولم يمكنِ المكلفُ أنْ يباشرَ جميعَ الوسائلِ، أو كانَ المقصودُ يتحقّقُ بمباشرةِ وسيلةٍ منها– كالمسافرِ للحجِّ الذي يسلكُ واحداً من طرقِهِ– فهنا نصيرُ إلى التّرجيحِ(٢٢٩)–، ونأخذُ بالأفضلِ والأصلحِ، وذلك يكونُ بالنّظرِ في أسبابِ التفاضلِ، وأوصافِ الرَّجَحانِ التي سبقَ ذكرُ بعضِها. وظاهرٌ أنّ تلك الأوصافُ التي يرجّح بها، تتفاوتُ مراتبها، فبعضُها أوْلى بالاعتبارِ والتّقديمِ من بعضٍ.

فمراعاةُ مكانةِ المقاصدِ أولى من مراعاةِ قوةِ أداءِ الوسيلةِ إلى المقصودِ، ومراعاةُ قوةِ أداءِ الوسيلةِ إلى المقصودِ أولى من مراعاةِ السهولةِ، ومراعاةُ السهولةِ والمشقةِ أوْلى من مراعاةِ الاتفاقِ والاختلافِ، فالوسيلةُ السهلةُ فيها– إذا دلَّ الدليلُ الراجحُ على مشروعيتِها– أوْلى بالاعتبارِ من الوسيلةِ المُتفقِ على مشروعيتِها مع كونِها مشوبةً بالمشقةِ. وهذه الوسيلةُ الأخيرةُ وإنْ كانَ أصلُ الاحتياطِ يعضّدُها، إلا أنّ الوسيلةَ الأولى يعضّدُها أصلُ (التَّيسيرُ ورَفْعُ الحَرَجِ) ويقوِّيها.

ومعلومٌ أنَّ التفاتَ الشارعِ إلى معنى (التّيسير ورَفع الحَرَجِ) آكدُ وأقوى من التفاتِهِ إلى معنى (الاحتياط)، ولذا اتفقَ العلماءُ على القولِ برفعِ الحرجِ نظراً لأدلتِهِ القطعيةِ، ولم يتفقوا على حكمِ الاحتياطِ.

وأمّا إنْ فرضْنا التّساويَ بينَ الوسائلِ في هذه الأسبابِ والأوصافِ، وعدمِ الرجحانِ فيها، فالمُتَّجهُ تخييرُ المكلفِ في مباشرةِ بعضِها دونَ الآخرِ، لعدمِ المُرجَّحِ. وفي هذا يقولُ الشيخُ ابنُ عاشور: «فإذا قدَّرنا وسائلَ متساويةً في الإفضاءِ إلى المقصدِ باعتبارِ أحوالِهِ كلّها سوت الشريعةُ في اعتبارِها، وتَخيّرَ المكلفُ في تحصيلِ بعضِها دون الآخرِ، إذ الوسائلُ

ليست مقصودةً لذاتِها». ثُمَّ مثَّلَ لذلك بقولِهِ: مثالُهُ قولُهُ تَعالى: ﴿ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ ﴾[٢٣٠]، فهذا خطابٌ للنّاسِ، والمقصودُ منهُ حصولُ هذا العقابِ. فإذا قامَ به وليُّ المرأةِ أو قامَ به زوجُها أو قامَ به القاضي كانَ ذلك سواءً، فإذا عرضَتْ أحوالٌ في النّاسِ أضعفتْ سلطةَ وليِّ المرأةِ أو سلطةَ الزوجِ كانَ تكليفُ القضاءِ بمباشرةِ ذلك مُتعيّناً، لأنّه أوقعَ في دوامِ ذلك الإمساكِ وتعجيلِهِ وعدمِ اختلالِهِ، فإذاً نجدُ في الأزمانِ التي بلغَ فيها القضاءُ أقصى حدِّهِ قد لا يستطيعُ وليُّ المرأةِ أنْ يُمسِكَها مثلما يُمسكُها حكم القاضي، وبالعكسِ نجدُ في أزمانِ الحياءِ وسذاجةِ النّاسِ مباشرةَ وليِّ المرأةِ ذلك أيسرَ وأسرعَ وأمكنَ[٢٣١].

واختمُ هذا المبحثَ بأمورٍ ثلاثةٍ تجبُ ملاحظتُها، وأخذُها بالاعتبارِ عند التّرجيحِ بينَ الوسائلِ:

الأمرُ الأولُ:

إنَّ ما سبقَ من التّرجيحِ المُجملِ، والتأصيلِ العامِّ، لا يُغني عن النّظرِ المُفصَّلِ، في كلِّ وسيلةٍ، وما يتعلقُ بها من الأدلةِ والأحوالِ.

ووجهُ ذلك: أنَّ المرجوحَ في ميزانِ النّظرِ المُجملِ، قد يعرضُ لهُ أمرٌ يجعلُهُ راجحاً في ميزانِ النّظرِ المُفصَّلِ، كما لو اقترنَ به دليلٌ خاصٌّ يجعلُهُ راجحاً.

والحقُّ أنّ النّاظرَ في المسائلِ الشرعيةِ إلى الموازنةِ بينَ الكلياتِ والجزئياتِ والمزاوجةِ بين ما تقتضيهِ الأصولُ العامةُ، وما تفرضُهُ الأدلةُ الخاصةُ.

قالَ الإمامُ ابنُ تيميةَ- رحمَهُ اللهُ تَعالى-: «لابدَّ أنْ يكونَ مع الإنسانِ أصولٌ كليةٌ تُرَدُّ إليها الجزيئاتُ ليتكلمَ بعلمٍ وعدلٍ، ثُمَ يعرفُ الجزئياتِ كيف وقعتْ؟ وإلا فيبقى في كذبٍ وجهلٍ في الجزئياتِ، وجهلٍ في الكلياتِ، فيتولدُ فسادٌ عظيمٌ»[٢٣٢].

الأمرُ الثاني:

أنَّ الوسائلَ إذا تعدَّدتْ، وكانتْ مشروعةً كلَّها، فالأصلحُ منها قد تدخلُهُ النسبيةُ والاعتباريةُ، بمعنى أنَّ الأصلحَ والأفضلَ قد يختلفُ باختلافِ الزمانِ والمكانِ والأشخاصِ، فرُبَّ وسيلةٍ تكونُ أفضلَ في وقتٍ دونَ وقتٍ، ورُبَّ وسيلةٍ تكونُ أفضلَ في مكانٍ دونَ مكانٍ، ورُبَّ وسيلةٍ تكونُ أفضلَ بالنسبةِ لشخصٍ دونَ آخرَ، والضابطُ في ذلك هو ملاحظةُ المصالحِ، والنّظرُ في مآلاتِ الأفعالِ[٢٣٣].

ويدلُّ لصحةِ هذا المعنى اختلافُ أجوبةِ النَّبي ﷺ لمنْ سألوهُ عن أفضلِ الأعمالِ، فتارةً قالَ: «**إِيمَانٌ بِاللَّهِ**»[٢٣٤]، وتارةً قالَ: «**الصَّلاَةُ لِوَقْتِهَا**»[٢٣٥]، وتارةً قالَ: «**الْحُبُّ فِى اللَّهِ وَالْبُغْضُ فِى اللَّهِ**»[٢٣٦].

وجمعَ العلماءُ بينَها «بأنَّ النَّبيَّ ﷺ كانَ يجيبُ كلَّ أحدٍ بما يوافقُهُ ويليقُ بهِ، أو بحسبِ الحالِ أو الوقتِ أو السؤالِ»[٢٣٧].

الأمرُ الثالثُ:

أنَّ التّرجيحَ بينَ الوسائلِ المشروعةِ متّسعٌ للاجتهادِ، وميدانٌ يقبلُ تعدّدَ الرأيِ، ولا ينبغي أنْ تضيقَ صدورُنا بهِ، ولا تثريبَ فيهِ على المُخالفِ باجتهادٍ، ما دامتِ المسألةُ لا تدخلُ في دائرةِ الأدلةِ القطعيةِ.

وهذا بابٌ واسعٌ مهمٌ شديدُ الصلةِ بمقاصدِ الشريعةِ، كما قالَ الشيخُ ابنُ عاشور: «وهذا مجالٌ متّسعٌ ظهرَ فيه مصداقُ نظرِ الشريعةِ إلى المصالحِ، وعصمتُها من الخطأِ والتفريطِ، ولم أرَ مَن نبَّهَ على الالتفاتِ إليهِ، وأحسَبُ أنَّ عظماءَ المجتهدينَ لم يغفلوا عن اعتبارِهِ، ويجبُ أنْ يكونَ تتبُّعُ أساليبِ مراعاةِ الشريعةِ لهذا الأصلِ مِن أكبرِ ما يَهتّمُ به المجتهدونَ والفقهاءُ في الاستنباطِ والتشريعِ، وتعليلِ الشريعةِ وما يهتمُ به القضاةُ والولاةُ في تنفيذِ الشريعةِ، فإنَّهُ متشعِّبٌ متفنِّن»[٢٣٨].

واللهُ- تَعالى- أعلمُ بالصَّوابِ.

وبهذا يكونُ البحثُ قد انتهى، لننتقلَ بمشيئةِ اللهِ- تَعالى- إلى الخاتمةِ وأهمِّ النّتائجِ التي تَمَّ التّوصُّلُ إليها.

الخاتمة

وأهمُّ النتائجِ التي برزتْ فيهِ:

بعدَ هذه الرحلةِ المباركةِ في رحابِ هذا البحثِ يمكنُ تلخيصُ أهمِّ ما جاءَ فيه مع ذكرِ أهمِّ النتائجِ التي تَمَّ التّوصُّلُ إليها، ويمكنُ إجمالُ ذلك بالآتي:

١-أنَّ (المقصَدَ) في اللغةِ: مَفْعَلٌ من القَصْدِ، والقصدُ يأتي لمعانٍ عدّةٍ، منها: التَّوجُّه، والعَدل، والاعتزام، والكَسْر. وأنَّ المعنى الأولَ والثالثَ هما أقربُ المعاني للمقاصدِ- بالمعنى الاصطلاحيِّ- فإنَّ المقاصدَ من شأنِها أنْ يُتوجَّهُ إليها بعزمِ القلبِ، وحركةِ الجوارحِ.

٢-أنَّ مصطلحَ (المقاصد) له معنيانِ عندَ العلماءِ، أحدُهما عامٌّ، والآخرُ خاصٌّ.

أمّا المعنى العامَّ، فهو: (الغاياتُ التي تُقصَدُ من وراءِ الأفعالِ)، وأمّا المعنى الخاصّ، فهو: (الأفعالُ التي تَعَلَّقَ الحُكمُ بها لذاتِها)، إمّا لتضمُّنِها المصلحةَ أو المفسدةَ في ذاتِها، وإمّا لأنّها تؤدي إليها دونَ واسطةِ فعلٍ آخرَ).

٣-أنَّ مصطلحَ (الوسائل) أيضاً- له معنيانِ عند العلماءِ، أحدُهما عامٌ، والآخرُ خاصٌ. أمّا المعنى العامُّ، فهو: (الأفعالُ التي يُتوصَّلُ بها إلى تحقيقِ المقاصدِ)، وأمّا المعنى الخاصُّ، فهو: (الأفعال التي لا تُقصد لذاتِها، لعدمِ تضمُّنِها المصلحةَ أو المفسدةَ، وعدمِ أدائِها إليها مباشرةً، ولكنّها تُقصَدُ للتّوصُّلِ بها إلى أفعالٍ أخرى هي المتضمّنة للمصلحةِ أو المفسدةِ، والمؤدية إليها).

٤-أنَّ الذرائعَ كالوسائلِ لها معنيانِ عامٌّ وخاصٌّ. فالذرائعُ بالإطلاق العامِّ: كلُّ ما يُتذرَّعُ بهِ سواءٌ إلى المصالحِ أو إلى المفاسدِ. والذرائعُ بهذا الإطلاقِ تتّفقُ مع الوسائلِ في الإطلاقِ العامِّ، ويرجعُ ذلك إلى اتفاقِ اللفظينِ في المعنى اللغويِّ؛ إذ الذريعةُ والوسيلةُ لغةً بمعنى ما يُتوصَّلُ بهِ إلى الشيءِ. أما الذرائع في الاصطلاح الخاصِّ فهي الطرقُ المفضيةُ إلى المفاسدِ. وبذلك يتبيّنُ أنَّ الذرائعَ في الاصطلاحِ الخاصِّ تقابِلُ الوسائلَ في الاصطلاحِ الخاصِّ، فالذرائعُ هي طرقُ الشرِّ والفسادِ، والوسائلُ هي طرقُ الخيرِ والصلاحِ.

٥-أنَّ الفعلَ قد يكونُ مقصداً باعتبارٍ، ووسيلةً باعتبارٍ آخرَ.

٦-أنَّ أهميةَ الوسائلِ وعلاقتَها بالمقاصدِ تتّضحُ لنا من وجهينِ:

الأول: الارتباطُ الشرعيُّ والكونيُّ بينَ المقاصدِ والوسائلِ،

والثاني: حاجةُ النّاسِ إلى الوسائلِ، فالوسائلُ تُعَدُّ رُبْعُ التكليفِ؛ إذ التكليفُ إمّا نواهٍ أو أوامرٍ، فيدخلُ في النواهي المفاسدُ وأسبابُها وهي الذرائعُ، ويدخلُ في الأوامر: المصالحُ وأسبابُها وهي الوسائلُ.

٧-تنقسمُ الوسائلُ إلى أقسامٍ عدَّةٍ، باعتباراتٍ مختلفةٍ.

٨-أنَّ الأفعالَ التي تُعدُّ من بابِ المقاصدِ أشرفُ وأهمُّ من الأفعالِ التي تُعَدُّ من بابِ الوسائلِ، لأنَّ المقاصدَ مطلوبةٌ لذاتِها، والوسائلَ لم تُطلبْ إلا من أجلِ التّوصُّلِ بها إلى مقاصد. وتميّزُ الوسائلُ ببعضِ الصفاتِ لا يستلزمُ أفضليتها على المقاصدِ.

٩-يُستدلُّ على مشروعيةِ العملِ بالوسائلِ من نصوصِ الكتابِ والسُّنَّةِ ومن القواعدِ الشرعيةِ، كقاعدةِ (ما لا يَتِمُّ الواجبُ إلا به فهو واجبٌ)، وقاعدةِ (اعتبارُ المآل).

١٠-أنَّ الغالبَ على المقاصدِ والوسائلِ التّعدّدُ، بمعنى أنَّ الوسيلةَ المُعيّنةَ تكونُ لها- غالباً- مقاصدٌ متعددةٌ، وكذلك المقصد المعين تكون له غالباً وسائل متعددة. وأمّا الانحصارُ الذي

يَعرُضُ للوسائلِ في بعضِ الأزمنةِ والأمكنةِ فليس من جهةِ أنَّ الوسائلَ كذلك في أصلِ الوجودِ والتشريعِ، ولكنْ لظروفٍ خارجيةٍ.

١١- يختلفُ فضلُ الوسائلِ ودرجاتُها بحسبِ أمورٍ عدّةٍ، هي:

أ- فَضْلِ المقصدِ ودرجتُهُ.

ب- درجةُ إفضاءِ الوسيلةِ إلى المقصودِ.

ج- نيّةُ المُتوسِّل ومقصدُهُ.

د- تفاوتُ الوسيلةِ بينَ المشقةِ والسهولةِ.

هـ- النَّصُّ على الوسيلةِ وعدمُهُ.

و- الاتفاقُ على حكمِ الوسيلةِ وعدمُهُ.

١٢- أنَّ الأصلَ مباشرةُ كلِّ الوسائلِ المشروعةِ المؤديةِ إلى تحقيقِ المقاصدِ الشرعيةِ، فإنْ لم يمكنْ فتُقدَّمُ الوسيلةُ الفاضلةُ على المفضولةِ بحسبِ معاييرِ التّرجيحِ التي سبقَ ذكرُها.

١٣- أنَّ الفقيهَ لا يستغني بقواعدِ الوسائلِ الكليةِ عن النظر التفصيليِّ في حكمِ كلِّ وسيلةٍ، وما يتعلّقُ بها من الأدلةِ والأحوالِ.

١٤- أنَّ الأصلحَ من الوسائلِ قد تدخلُهُ النسبيةُ والاعتباريةُ، فيختلفُ باختلافِ الزمانِ والمكانِ والأشخاصِ.

١٥- أنَّ التّرجيحَ بينَ الوسائلِ المشروعةِ لمعرفةِ الأفضلِ، مجالٌ يدخلُهُ النّظرُ والاجتهادُ وتعدُّدُ الرأيِ، ولا تثريبَ فيه على المُخالفِ باجتهادٍ، ما دامت المسألةُ لا تدخلُ في دائرةِ الأدلةِ القطعيةِ.

هوامش البحث

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

(٢) ديوان الإمام الشافعي، أبو عبد الله بن إدريس بن العباس بن عثمان الشافعي، جمعه وشرحه ورتبه: محمد عبد الرحيم، ١٤٢٥-١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع- لبنان: ٢٥٢.

(٣) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، أبو عبد الله، ابن القيم الجوزية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ١٩٧٣م، طبعة دار الجيل- بيروت: ٣/ ١٣٥.

(٤) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين احمد بن زكريا المتوفى سنة ٣٩٥هـ، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، ط٢، ١٣٨٩هـ، مطبعة الحلبي: مادة (قصد): ٩٥/٥، والقاموس المحيط: مجد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي، ط٤، ١٣٥٧هـ، مطبعة المأمون باب الدال، فصل القاف: ٣٩٦/١، ولسان العرب: محمد بن مكرم منظور الأفريقي المصري، المتوفى سنة ٧١١هـ، ط١، د.ت، دار صادر- بيروت: فصل القاف حرف الدال: ٣٥٣/٣.

(٥) الشاطبي: هو إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، كان إماما مفسراً محققاً فقهياً محدثا نظّارا ثبّتا بارعا في العلوم، له استنباطات جليلة وفوائد لطيفة مع الصلاح والعفة والورع وإتباع السنة واجتناب البدع، من تصانيفه: (الموافقات في أصول الشريعة)، و(الاعتصام) وغيرهما، توفي- رحمه الله- سنة ٧٩٠هـ. ينظر: الفتح المبين: ٢٠٤/٢، ونيل الابتهاج بتطريز الديباج: ٤٦، ٤٧.

(٦) ينظر: الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، تحقيق: عبد الله دراز، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، طبعة دار الحديث- القاهرة: ١٨، ١٩.

(٧) الموافقات، للشاطبي: ٢٦١/٢.

(٨) كانَ قدامى العلماء يعبِّرونَ عن كلمةِ (مقاصدِ الشَّريعةِ) بتعبيراتٍ مختلفةٍ وكلماتٍ كثيرةٍ، تتفاوتُ مِنْ حيث مدى تطابُقها مع مَدلولِ المَقاصِدِ الشَّرعيّةِ ومعناها وَسماها، لذلك لَم يَبرزْ على مستوى البحوثِ والدراساتِ الشَّرعيّةِ والأصوليةِ تعريفٌ محددٌ ومفهومٌ دقيقٌ للمقاصِدِ يَحظى بالقَبولِ والاتفاقِ من قِبلِ كافةِ العلماء أو أغلبهم، وقدْ كان جلُّ اهتمامِهم الاجتهاديِّ مُقتصراً على استحضارِ تلك المقاصدِ والعملِ بها أثناءَ الاجتهادِ الفقهيِّ دون أنْ يولّوها حظَّها من التّدوينِ، تعريفاً وتمثيلاً وتأجيلاً وغير ذلك. أمّا المُعاصرونَ فقد ذكروا تعريفاتٍ تتقاربُ في جُملتِها ومن حيث الدلالةُ على معنى المَقاصدِ ومسمّاها، ومِن حيث بيانُ بعضِ متعلقاتِها على نحو أمثلتِها وأنواعِها وغيرِ ذلك.

ويمكنُ أنْ نحصرَ أغلبَ التّعبيراتِ والاستعمالاتِ لكلمةِ المقاصدِ التي استخدمها العلماءُ قديماً ليعنوا بها مرادَ الشَّارِعِ ومقصودَ الوَحي ومصالحِ الخَلق. وذلك على النحوِ الآتي:

- فقد عُبِّر عنِ المقاصدِ عندهم بالحِكمةِ المقصودةِ بالشَّريعةِ من الشارع.
- وعُبِّر عنها بمطلقِ المصلحةِ، سواءٌ أكانت هذه المصلحةُ جلباً لمنفعةٍ أو درءاً لمفسدةٍ، أم كانت مصلحةً جامعةً لمنافعَ شتّى، أم كانت تخُصُّ منفعةً معينةً أو بعضَ المنافعِ القليلةِ والمحصورة.
- وعُبِّر عنِ المقاصدِ كذلك بنفي الضَّررِ ورفعِهِ وقطعِه.
- وعُبِّر عنها– أيضاً– بدفعِ المشَّقةِ ورفعِها.
- وعُبِّر عنها برفعِ الحَرجِ والضيقِ، وتقريرِ التيسيرِ والتَّخفيفِ، واستنكارِ التَّنطُعِ والتَّشددِ والمبالغةِ، واستحبابِ اللينِ والرِّفقِ والسّهولةِ والرُّخصةِ.
- ويُعبَّرُ عنها بالكليّاتِ الشَّرعيّةِ الخَمسِ الشهيرة: حفظُ الدّينِ والنَّفسِ والعَقلِ والنَّسلِ والمالِ، التي توالتْ كل الأممِ والمللِ على تقريرِها وتثبيتِها.
- ويُعبَّرُ عن المقاصدِ– أيضاً– بالعللِ الجزئيةِ للأحكامِ الفقهيةِ، سواءٌ كانت تلك العللُ أوصافاً ظاهرةً منضبطةً، أم كانت حِكمَاً وأسراراً، أم كانت مصالحَ ومنافعَ كليّةً عامةً. ويُلاحظُ هذا الاستعمالُ خصوصاً في مباحثِ تفسيرِ آياتِ الأحكامِ وشرحِ أحاديثِ الأحكام.
- ويُعبَّرُ عنها بما يتفرع عن العلة، كالموجب والسبب والمؤثر وغيره.
- ويُعبَّرُ عنها بمعقوليةِ الشَّريعةِ وتعليلاتِها وأسرارِها، وكذلك خصائِصِها العامةِ وسماتِها الإجمالية، على نحوِ التَّيسيرِ والوسطيّةِ والتَّسامُحِ والاعتدالِ والاتزانِ والواقعيّةِ والإنسانيّةِ، وجريانِها على وفق المعقولاتِ الموثوقةِ والفِطَرِ السليمةِ وغيرِ ذلك من الإطلاقاتِ التي بَيَّنتْ جوهرَ الشَّريعةِ وغرضَها العامَّ وهدفَها الكُليَّ في الحياةِ والوجودِ.
- ويُعبَّرُ عنها بلفظِ المَعاني، فقد كانَ العلماءُ يُطلقونَ– أحياناً– لفظَ المعاني ليدلّوا بها على ما انطوتْ عليه الشَّريعةُ والأحكامُ من مقاصد ومصالح.
- ويُعبَّرُ عنها بكلماتِ الغَرضِ والمُرادِ والمَغزى.

ينظر: الاجتهاد المقاصدي– ضوابطه ومجالاته، تأليف: نور الدين الخادمي، تقديم: الشيخ عبيد حسنة، د.ت، طبعة دار الفكر– بيروت: ٣٢.

(٩) الموافقات: ١/٨٧، وينظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: د.احمد الريسوني، تقديم: د.طه جابر العلواني، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، طبعة المعهد العالي للفكر الإسلامي، هيرندن فيرجينيا– الولايات المتحدة الأمريكية: ١٧.

[١٠] المقاصد بمعناها العام هي: الغايات التي تقصد من وراء الأفعال.
والمراد بالغايات هنا: المصالح والمفاسد ذاتها، فإنها غايات الأفعال وثمراتها المقصودة. فكل غاية من شأنها ان تقصد من وراء الفعل هي المقصد، سواء أكانت مصلحة أم مفسدة، وسواء أكانت شرعية أم كانت غير شرعية. ولكن لفظ (المقاصد) إذا أضيف إلى (الشريعة) يضيق مدلولها وينحسر معناه، بخروج المفاسد، فيكون المراد بها حينئذ: (المصالح التي قصدها الشارع بتشريع الأحكام). مثال ذلك: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. ولا تدخل المفاسد في تعريف مقاصد الشريعة، لأنها لا تأتي بتحصيلها، ولكن بدفعها أو تقليلها. ينظر: قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، للدكتور مصطفى بن كرامة الله مخدوم، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، دار اشبيليا للنشر والتوزيع- الرياض: ٣٤.

[١١] هو محمد الطاهر بن عاشور، مفسر وفقيه وأصولي، كان رئيس المالكية بتونس، وشيخ جامع زيتونة، وعضوا في بعض المجامع اللغوية، من مؤلفاته: (مقاصد الشريعة الإسلامية)، و(التحرير والتنوير)، توفي- رحمه الله تعالى- عام ١٣٩٣هـ. ينظر: الأعلام للزركلي: ١٧٤/٦.

[١٢] مقاصد الشريعة الإسلامية، لمحمد الطاهر بن عاشور، ١٣٦٦هـ، طبعة تونس: ٥١.

[١٣] هو علال بن عبد الواحد الفاسي الفهري، درس في القرويين، من مؤلفاته: (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها)، و (والنقد الذاتي)، ولد بفاس عام ١٣٢٦هـ، وتوفي- رحمه الله تعالى- عام ١٣٩٤هـ، ينظر: الأعلام للزركلي: ٢٤٦/٤.

[١٤] مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، للشيخ علال الفاسي، د.ط، د.ت، مكتبة الوحدة العربية: ٣.

[١٥] المقاصد الخاصة أو المقاصد بالمعنى الخاص، يُراد بها: الأفعال التي تعلق الحكم بها لذاتها، إما لتضمنها المصلحة أو المفسدة في ذاتها، وإما لأنها تؤدي إليها دون واسطة فعلٍ آخرٍ. مثال ذلك: القتل عدواناً والجهاد. فالقتل فعلٌ تعلق حكم التحريمِ بهِ لذاتهِ، لأنه فعلٌ يتضمن في ذاته المفسدة، وهي إزهاق الروح، بمعنى أن المفسدة هنا جزءٌ من ماهية الفعل، فهو من المقاصد بالمعنى الخاص. والجهاد فعلٌ تعلق حكم الوجوه بهِ لذاته، لأنهُ فعلٌ يؤدي

إلى مصلحته مباشرة دون أن يتوقف أداهُ إليها إلى فعلٍ آخر، فهو من المقاصدِ بالمعنى الخاص. وقال الإمام القرافي- رحمه الله تعالى- في تعريفها: (هي المتضمنة بالمصالح والمفاسد في أنفسها). ينظر في ذلك: سد الذرائع، لمحمد هشام البرهاني، ط١، ١٤٠٦هـ، مطبعة الريحاني: ٧٢، وشرح تنقيح الفصول، للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، المتوفى سنة ٦٨٤هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف، ط١، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، مطبعة دار الفكر، بيروت: ٤٤٩.

(١٦) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للريسوني: ١٩.

(١٧) ابن فارس: هو احمد بن فارس بن زكريا القزيوني الرازي، ولد سنة ٣٢٩هـ، من الأعمدة في علوم شتى وخصوصا اللغة والأدب، قرأ عليه البديع الهمداني، والصاحب بن عبّاد، وغيرهما من أعيان البيان، أهله من قزوين، وأقام مدة في همذان، ثم انتقل إلى الري فتوفي فيها- رحمه الله تعالى- سنة ٣٩٥هـ وقيل سنة٣٩٠هـ. وإليها نسبته. من تصانيفه: (معجم مقاييس اللغة)، و(المجمل)، و(التأويل في تفسير القرآن)، و(حلية الفقهاء). ينظر: وفيات الأعيان: ١٠٠/١، ١٠١.

(١٨) معجم مقاييس اللغة: مادة (وسل): ١١٠/٦.

(١٩) سورة المائدة: من الآية ٣٥.

(٢٠) الصحاح في اللغة والعلوم، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، المتوفى سنة ٣٩٣هـ، ط١، ١٩٧٤، دار النفائس للطباعة والنشر: مادة وسل: ٥ /١٨٤١.

(٢١) ينظر: شرح الشافية، للإستراباذي، تحقيق: مجموعة من المحققين، ١٣٩٥هـ، طبعة دار الكتب العلمية- بيروت: ١٤٩/٢، ولسان العرب: ٤٥١/٩.

(٢٢) هو حذيفة بن حسل بن جابر بن عمرو العبسي، واشتهر أبوه بلقب (اليمان) لأنه حالف بني عبد الأشهل من الأنصار، وهم من اليمن، صحابي جليل، وصاحب سر رسول الله ﷺ في المنافقين، شهد أحداً والخندق وما بعدهما، وتوفي ﷺ عام ٣٦هـ. ينظر: الإصابة: ٣٦/١، وأُسد الغابة: ٤٦٨/١.

(٢٣) وهو أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، حليف بني زهرة، وأمه أم عبد الله بنت عبد ود الهُذلي، وابن مسعود صحابي جليل أسلم قديماً وهاجر الهجرتين وصلى إلى القبلتين، شهدا بدراً والمشاهد كلها، توفي ﷺ بالمدينة عام ٣٢هـ. ينظر: الإصابة: ٣٦٠/٢، وأُسد الغابة: ٢٨٠/٢.

(٢٤) مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني المتوفى سنة ٢٤١هـ، د.ت، طبعة مؤسسة قرطبة- مصر: ٣٩٥/٥، ورواه الترمذي بلفظ (زلفى) بدل (وسيلة)، سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السُلمي المتوفى سنة ٢٧٩هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، ط١، د.ت، دار إحياء التراث العربي- بيروت: ٣٥٤/٩، رقم الحديث: ٣٨٠٩، وقال عنهُ: (حسنٌ صحيح).

(٢٥) أصول الفقه، لمحمد زكريا البرديسي، ط٣، ١٤٠٧هـ، المكتبة الفيصلية: ٣٣٤.

(٢٦) ينظر: سد الذرائع، لمحمد هشام البرهاني: ٥٥.

(٢٧) يقصد المالكية.

(٢٨) تهذيب الفروق في القواعد السنية في الأسرار الفقهية، لمحمد بن علي بن حسن المالكي، ط١، د.ت، دار المعرفة- بيروت: ٤٣/١.

(٢٩) سورة الأنفال: من الآية ٣٩.

(٣٠) سورة البقرة: من الآية ١٧٩.

(٣١) سورة الإسراء: من الآية ٥٧.

(٣٢) سورة المائدة: من الآية ٣٥.

(٣٣) قتادة: هو أبو خطاب قتادة بن دعامة بن عزيز السدوسي، تابعي جليل، برز في التفسير والحديث والفقه والأنساب، أخذ عن انس بن مالك، واخذ عنه شعبة ومعمر بن راشد وتوفي، بواسط عام ١١٧هـ- رحمه الله تعالى-. ينظر: سير أعلام النبلاء: ٢٧٠/٥.

(٣٤) تفسير القرآن العظيم، للإمام إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبي الفداء، المتوفى سنة ٧٧٤هـ، حققه وخرج نصوصه وضبطه: حسان الجبالي، ١٤٣٠هـ/ ١٩٩٩م، طبعة بيت الأفكار الدولية- الرياض: ٥٤٤.

(٣٥) ابن كثير: هو أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، محدث ومفسر وفقيه ومؤرخ، أخذ عن المزي والذهبي وابن تيمية، وله كتاب (تفسير القرآن العظيم)، و(البداية والنهاية)، و(طبقات الشافعية). ولد عام ٧٠١هـ، وتوفي- رحمه الله تعالى- عام ٧٧٤هـ. ينظر: الدرر الكامنة: ٣٧٣/١.

(٣٦) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: ٥٤/٢.

(٣٧) التحرير والتنوير، لابن عاشور، ١٩٨٤م، طبعة الدار التونسية للنشر: ١٨٧/٦.

(٣٨) العز بن عبد السلام: هو أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام الشافعي، لقبه عز الدين، ويختصر بـ(العزّ) فقيه وأصولي ومفسر، اخذ عن الفخر بن عساكر والآمدي وابن طبرزد، واخذ عنه القرافي وابن دقيق العيد وأبو شامة والشرف الدمياطي، من مؤلفاته: (تفسير القران الكريم) و(مختصر صحيح مسلم) و(قواعد الأحكام)، ولد عام ٥٧٧هـ، وتوفي- رحمه الله تعالى- عام ٦٦٠هـ. ينظر: طبقات الشافعية، لابن السبكي: ٨/ ٢٠٩.

(٣٩) القواعد الكبرى، الموسوم ب(قواعد الاحكام في إصلاح الانام لشيخ الاسلام: عز الدين عبد العزيز إبن عبد السلام، المتوفى سنة٦٦٠هـ، ط١، ١٤٢٤/ ٢٠٠٣م، دار إبن حزم- بيروت: ١٤-١٥.

(٤٠) الموافقات، للشاطبي: ٣٨٦/٢.

(٤١) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: ٥٤/٢.

(٤٢) ابن قيم الجوزية: هو محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، الفقيه الأصولي المفسر، بل المجتهد المطلق، لازم ابن تيمية وتأثر به وانتصر له ولم يخرج عن شيء من أقواله، وقد سجن معه بدمشق، له مصنفات كثيرة منها: (أعلام الموقعين عن رب العالمين) و(زاد المعاد) و(الطرق الحكمية) و(مفتاح دار السعادة) و(مدارج السالكين) ولد سنه ٦٩١هـ وتوفي- رحمهُ الله تعالى- سنة ٧٥١هـ. ينظر: النجوم الزاهرة: ٢٤٩/١٠، والدرر الكامنة: ٤٠٠/٣، وجلاء العينيين: ٢٠، والأعلام: ٢٨١/٦.

(٤٣) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١٣٥/٣.

(٤٤) الوجيز في أصول الفقه: د.عبد الكريم زيدان، ط٥، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، إحسان للنشر والتوزيع- إيران: ٢٤٥.

(٤٥) أصول الفقه في نسيجه الجديد: د.مصطفى إبراهيم الزلمي، ط٩، ٢٠٠٢م، شركة الخنساء للطباعة المحدودة- بغداد: ١٧٥.

(٤٦) الأفعال: جمع فعل، وهو العمل وإحداث الشيء، فكل ما صدر عن الإنسان- مثلا- يُسمى فعلاً، وعند النحاة: (ما دل على معنىً في نفسهِ مقترنٌ بزمن). معجم مقاييس اللغة، لابن فارس: ٥١٢/٤، والكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، المتوفى سنة ١٠٩٤هـ، تحقيق: عدنان درويش وموح المصري، ط٢، ١٤١٣هـ، دار الكتاب الإسلامي: ٢١٤/٣.

(٤٧) ينظر: قواعد الوسائل، للدكتور مصطفى مخدوم: ٥٤.

(٤٨) القرافي: هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن أبو العابس شهاب الدين الصنهاجي القرافي، من علماء المالكية نسبته إلى قبيلة صنهاجة من برابرة المغرب أو إلى القرافة المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي بالقاهرة، وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة، انتهت إليه رياسة الفقه على مذهب الإمام مالك. له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها: (الفروق) في القواعد الفقهية، و(الذخيرة) في الفقه و(شرح تنقيح الفصول) في أصول الفقه. ولد سنه ٦٢٦هـ، وتوفي- رحمه الله تعالى- سنة ٦٨٤ هـ. ينظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: ١٨٨/١، والأعلام: ١٠٥/١.

(٤٩) الفروق« المسمى أنوار البروق في أنواء الفروق» للامام أبي العباس أحمد بن أبي العلاء الشهير بالقرافي، د.ت، طبعة دار عالم الكتب- بيروت: ٣٣/٢.

(٥٠) أبو زهرة: هو محمد بن أحمد أبو زهرة، أصولي فقيه، درس في الجامع الأحمدي ومدرسة القضاء الشرعي بمصر، من مؤلفاته: (أصول الفقه)، و(تاريخ الجدل في الاسلام)، و(الأحوال الشخصية)، ولد عام ١٣١٦هـ، وتوفي- رحمه الله تعالى- عام ١٣٩٤هـ. ينظر: الاعلام: ٢٥/٦.

(٥١) أصول الفقه، للإمام محمد أبي زهرة، د.ت، طبعة دار الفكر العربي- مصر: ٢٨٨.

(٥٢) مقاصد الشريعة، لمحمد الطاهر بن عاشور: ١٤٨.

(٥٣) المرجع نفسه.

(٥٤) المناط: مكان النوط، وهو التعليق، ويطلق عند الأصوليين على العلة، لأنها الموضع الذي أُنيط به الحكم. ينظر: القاموس المحيط: ٨٩٢، وحاشية العلاّمة البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن احمد المحلي على متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي، د.ت، طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده– مصر: ٢٧٣/٢.

(٥٥) يعرف الحكم الشرعي عند الأصوليين بأنه: خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد على سبيل الاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وبعظهم جعل لفظ (المكلفين) بدلا من العباد. وعند الفقهاء: الصفة التي هي اثر ذلك الخطاب. ينظر في تعريفه: الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين أبو الحسين على بن علي بن محمد الآمدي المتوفى سنة٦٣١هـ، د.ط، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، القاهرة– مصر: ٤٩/١، وحاشية البناني على جمع الجوامع: ٤٦/١، والتوضيح على التنقيح، لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود، مع حاشية العلامة التفتازاني، ط١، ١٣٢٢هـ، دار الكتب العلمية– بيروت: ١٣/١، والإبهاج في شرح المنهاج، شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ، تأليف: شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى سنه ٧٥٦هـ، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٧٧١هـ، دراسة وتحقيق: د.احمد جمال الرمزي و د.نور الدين عبد الجبار صغيري، ط١, ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث– دبي: ١١٧/٢، وغاية الوصول شرح لب الأصول، لشيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري، المتوفى سنه ٩٢٦هـ، ط٢، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٦م، مطبعة البابي الحلبي وأولاده– مصر: ٦، وفواتح الرحموت شرح مُسلَّم الثبوت في أصول الفقه للكنوي الأنصار، مطبوع بهامش (المستصفى) للغزالي، ط١، ١٣٢٢، المطبعة الأميرية، بولاق– مصر: ٥٤.

(٥٦) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، للإمام عز الدين بن عبد السلام الشافعي، المتوفى سنة ٦٦٠هـ، د. ت، طبعة دار الحديث– القاهرة: ٣.

(٥٧) سورة المائدة: من الآية ٣.

(٥٨) سورة النساء: من الآية ٢٣.

(٥٩) ينظر: أصول الفقه، للشيخ محمد الخضري، ط٧، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، دار الفكر– بيروت: ٨٣.

(٦٠) ينظر: أصول الفقه، للشيخ محمد الخضري، ط٧، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، دار الفكر– بيروت: ٨٣.

(٦١) الغزالي: هو الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الملقب (حجة الإسلام) زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي، لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصر مثله، صنف الكتب المفيدة في فنون عدة، منها ما هو أشهرها: (الوسيط)، و(البسيط)، و(الوجيز)، و(الخلاصة) في الفقه ومنها (إحياء علوم الدين) وله في أصول الفقه (المستصفى). ولد سنة ٤٥٠هـ، وتوفي– رحمه الله تعالى– سنة ٥٠٥هـ.

(٦٢) المستصفى من علم الأصول، الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط١، ١٤١٣هـ، دار الكتب العلمية– بيروت: ٥٨/١.

(٦٣) الذريعة إلى مكارم الشريعة، لأبي القاسم الحسين المعروف بالراغب الأصفهاني، المتوفى سنة ٥٠٢هـ، تحقيق: د.أبو اليزيد العجمي، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، دار الوفاء– القاهرة: ٤١٨.

(٦٤) المرجع نفسه: ٤١٧.

(٦٥) ينظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي: ٤٤٨، والفروق، للقرافي: ٣٢/٣.

(٦٦) ينظر: أعلام الموقعين، لابن القيم: ١٣٥/٣.

(٦٧) في التفسير والعقائد والأصول، فصيح اللسان، مكثراً من التصنيف. من تصانيفه: (السياسة الشرعية)، و(منهاج السنة)، وطبعت فتاواه في الرياض مؤخراً في ٣٥ مجلداً، ولد سنة ٦٦٠هـ، وتوفي– رحمه الله تعالى– سنة ٧٢٨هـ.

(٦٨) مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم الحراني المعروف بابن تيمية، ترتيب: عبد الرحمن محمد قاسم، ١٣١٨هـ، طبعة مطابع الرياض– السعودية: ٦/ ١٧٢.

(٦٩) ينظر: المصلحة في الفقه الإسلامي، للدكتور حسين حامد حسان، د.ت، طبعة دار الكتب العلمية– بيروت: ٢٠٢.

(٧٠) سورة الإنعام: من الآية ١٠٨.

(٧١) ينظر: شرح تنقيح الفصول: ٤٤٨، والفروق: ٣٣/٣.

(٧٢) أعلام الموقعين: ١٥٩/٣.

(٧٣) لم أجد هذا الحديث في كتب الصحاح والسنن وإنما وجدته في: مختصر إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، المكتب الإسلامي– بيروت: ٣٠٣/1، رقم الحديث: ١٥٣٥.

(٧٤) ينظر: أعلام الموقعين: ١٦٠/٣.

(٧٥) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط٢، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، دار المعرفة– بيروت: ٨٠/٢.

(٧٦) ينظر: أعلام الموقعين: ٢٤١/٣.

(٧٧) سورة الأعراف: من الآية ١٦٣.

(٧٨) سورة الحاقة: الآية ٢٤.

(٧٩) سورة إبراهيم: من الآية ١.

(٨٠) سورة الطلاق: من الآية ٢.

(٨١) ينظر: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، للإمام العلاّمة أبي عبد الله محمد بن ابي بكر، ابن قيم الجوزية، المتوفى سنة ٧٥١هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط٢، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، دار الكتاب العربي– بيروت: ٤٧٨/٣.

(٨٢) سورة الكهف: الآية ٨٤.

(٨٣) سورة الملك: الآية ١٥.

(٨٤) ينظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: ١٧٤٩.

(٨٥) سورة الأنفال: من الآية ٦٠.

(٨٦) ينظر: المرجع السابق: ٧٦٥.

(٨٧) ينظر: المرجع السابق: ١٧٢٣، ١٧٢٤.

(٨٨) سورة الإسراء: من الآية ١٩.

(٨٩) أعلام الموقعين، لابن القيم: ١٣٥/٣.

(٩٠) التمثيل والمحاضرة: أبو منصور الثعالبي، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، ١٣٨١هـ، طبعة مطبعة مصطفى البابي الحلبي: ٧.

(٩١) سورة آل عمران: الآية ٤٠.

(٩٢) سورة آل عمران: الآية ٤٧.

(٩٣) سورة البقرة: من الآية ١٦٤.

(٩٤) سورة المائدة: من الآية ١٦.

(٩٥) مجموع الفتاوى، لابن تيمية: ١٧٥/٨.

(٩٦) الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري أبو عبد الله، المتوفى سنة٢٥٦هـ، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، دار الشعب- القاهرة، كتاب بدء الوحي، باب نهي تمني المريض الموت: ١٥٧/٧، رقم الحديث: ٥٦٧٣.

(٩٧) سورة النحل: من الآية ٣٢.

(٩٨) مجموع الفتاوى، لابن تيمية: ٧٠/٨.

(٩٩) صحيح مسلم بشرح النووي، للإمام محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، ط٢، ١٤٠٧هـ، دار الكتاب العربي- بيروت: ١٩٦/١٦، وقوله (فنكس) أي خفض رأسه وطأطأ إلى الأرض على هيئة المهموم. وقوله (ينكث بمخصرته) أي يخط بها خطا يسيرا مره بعد مره. وهذا فعل المفكر المهموم. والمختصر بكسر- الميم- ما أخذه الإنسان بيده واحتصره من عصا لطيفه وعكاز لطيف وغيرها.

(١٠٠) سورة الليل: الآيات ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠.

(١٠١) النووي: هو شيخ الإسلام محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري الأنصاري، قدم دمشق فدرس ودرس، كان رأساً في الفقه واللغة والزهد والورع، صنف الكثير منها: (روضة

الطالبين)، و (والمنهاج على شرح صحيح مسلم)، و(المجموع شرح المهذب) لم يكمله. ولد سنه ٦٣١هـ، وتوفي رحمه الله تعالى سنه ٦٧٦هـ. ينظر: طبقات الشافعية للسبكي: ٥/ ١٦٥، وشذرات الذهب: ٣٥٦٤/٥، والأعلام: ١٨٥/٩.

(١٠٢) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٩٦/١٦.

(١٠٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية: ٥٢٩/٨.

(١٠٤) مدارج السالكين، لابن القيم: ٤٧٨/٣.

(١٠٥) احمد بن حنبل: أبو عبد الله الشيباني الوائلي، إمام المذهب الحنبلي واحد الأئمة الأربعة، أصله من مرو، ولد ببغداد، أُمِرَ في أيام المأمون والمعتصم ليقول بخلق القران فأبى، واظهر الله على يده مذهب أهل السنة، ولما توفي الواثق وولي المتوكل أكرم احمد ومكث مدة لا يولي أحداً إلا بمشورته ولد سنة ١٦٤هـ، وتوفي رحمه الله تعالى سنه ٢٤٣هـ، وله مصنفات كثيرة منها (المسند)، و(المسائل)، و(الاشربة)، و(فضائل الصحابة)، وغيرها. ينظر البداية والنهاية: ٣٢٥/١٠-٣٤٣، ووفيات الأعيان: ١٧/١، وطبقات الحنابلة لأبي يعلى: ١١/٣، والأعلام للزركلي: ١٩٢/١.

(١٠٦) ينظر: مدارج السالكين، لابن القيم: ١١٤/١، والسنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية: د.عبد الكريم زيدان، د.ط، ١٩٩٩م، دار إحسان للنشر- طهران: ٣٢.

(١٠٧) سنن الترمذي: ٤/ ٥٧٣، رقم الحديث (٢٣٤٤)، باب في التوكل على الله.

(١٠٨) سنن الترمذي: ٤/ ٦٦٨، رقم الحديث (٢٥١٧).

(١٠٩) هو الإمام أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، فقيه وأصولي ومقرئ، اخذ عن أبي إسحاق الشيرازي والخطيب البغدادي، واخذ عنه ابنه عقيل وابن العربي، من مؤلفاته: (الفنون)، و(الواضح في أصول الفقه)، و(الجدل)، ولد عام ٤٣١هـ، وتوفي عام ٥١٣ رحمه الله تعالى. ينظر: سير أعلام النبلاء: ٤٤٣/١٩.

(١١٠) سورة القصص: من الآية ٢٠.

(١١١) تلبيس إبليس، لابن الجوزي، ط١، ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية- بيروت: ٣٢٠.

(١١٢) لسان العرب: فصل النون حرف السين: ١٨٥/٦، ومختار الصحاح، لأبي بكر الرازي، د.ط، ١٣٩١هـ، المكتبة الأموية- بيروت: باب النون: ٦٨٨/١.

(١١٣) وتمام الحديث كما رواه أبو داود في سننه «**تَسَمَّوْا بِأَسْمَاءِ الأَنْبِيَاءِ وَأَحَبُّ الأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ عَبْدُ اللَّهِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ وَأَصْدَقُهَا حَارِثٌ وَهَمَّامٌ وَأَقْبَحُهَا حَرْبٌ وَمُرَّةُ**». سنن أبي داوود: أبو داوود سليمان بن الأشعث السجستاني، د.ت، د.ط، دار الكتاب العربي- بيروت: ٤٤٣/٤، كتاب الأدب، باب في تغيير الأسماء، رقم الحديث: (٤٩٥٢).

(١١٤) الموافقات: ١٩٤/٤.

(١١٥) الموافقات: ٢٣٨/١.

(١١٦) ينظر: الموافقات: ٣٤٨/٢، ٣٤٩، ومقاصد الشريعة، لمحمد طاهر بن عاشور: ٨٦، ٨٧، والوسائل وأحكامها في الشريعة الإسلامية، د.عبد التهامي، مجلة البيان، العدد ١٠٥، ١٤١٧هـ: ٨.

(١١٧) قواعد الأحكام: ١٠٥/١.

(١١٨) المرجع نفسه: ١٤١/١.

(١١٩) الموافقات: ٦٦/١.

(١٢٠) ينظر: قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام: ١٠٥/١، وشرح تنقيح الفصول، للقرافي: ٤٤٩، والفروق، للقرافي: ٣٣/٢.

(١٢١) الموافقات: ٢١٢/٢.

(١٢٢) ينظر: الموافقات: ٢٦/٢.

(١٢٣) ينظر: المرجع نفسه: ٣٦/٢، ومقاصد الشريعة، لمحمد الطاهر بن عاشور: ١٤٨.

(١٢٤) ينظر: القواعد للمقري، تحقيق: أحمد بن حميد، ط١، د.ت، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى: ٢٤٢/١.

(١٢٥) ينظر: قواعد الأحكام: ١٠٧، والقواعد للمقري: ٣٣٠/١، والموافقات: ١٩/٢.

(١٢٦) ينظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي: ١١٧.

(١٢٧) قواعد الأحكام: ١٠٨.

(١٢٨) ينظر: شرح تنقيح الفصول: ٤٤٩.

(١٢٩) الفروق: للقرافي: ٣٣/٢.

(١٣٠) ينظر: قواعد الأحكام: ٣١/١.

(١٣١) وتمام الحديث برواية البخاري عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ سئل أي العمل أفضل؟ فقال (إيمان بالله ورسوله). قيل ثم ماذا؟ قال (الجهاد في سبيل الله). قيل ثم ماذا؟ قال (حج مبرور). الجامع الصحيح المختصر: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، دار ابن كثير، اليمامة– بيروت: ١٨/١، كتاب الإيمان باب من قال إن الإيمان هو العمل، رقم الحديث: (٢٦).

(١٣٢) قواعد الأحكام: ٣٢/١.

(١٣٣) القواعد، للمقري: ٣٣٠/١.

(١٣٤) الأشباه والنظائر، للسيوطي: ١١٩.

(١٣٥) المرجع نفسه: ١٥٨.

(١٣٦) المرجع نفسه: ١٢٠.

(١٣٧) المرجع نفسه.

(١٣٨) ينظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي: ١٢٠، والقواعد، للمقري: ٣٣٠/١، والوسائل وأحكامها في الشريعة الإسلامية، د.عبد الله التهامي: ٨.

(١٣٩) سورة التوبة: من الآية ١٢٠.

(١٤٠) قواعد الأحكام: ١٠٦.

(١٤١) القواعد والأصول الجامعة، د.عبد الرحمن السعدي، ١٤٠٦هـ، طبعة مكتبة المعارف: ١١.

(١٤٢) سورة المائدة: من الآية ٢.

(١٤٣) قواعد الأحكام: ١٣٠.

(١٤٤) سورة النحل: من الآية ٩٠.

(١٤٥) قواعد الأحكام: ١٣١.

(١٤٦) سورة يس: من الآية ١٢.

(١٤٧) القواعد والأصول الجامعة: ١٢.

(١٤٨) سنن الترمذي، باب فضل طلب العلم، كتاب العالم: ٢٨/٥، رقم الحديث (٢٦٤٦).

(١٤٩) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية: ١٦٠/٢٠، وشرح الكوكب المنير: ٣٥٨.

(١٥٠) ينظر: مجموع الفتاوى: ١٦٠/٢٠، والقواعد، للمقري: ٣٩٣/٣.

(١٥١) سورة الجمعة: من الآية ٩.

(١٥٢) ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه الحنبلي، لموفق الدين عبد الله بن احمد بن احمد بن قدامة المقدسي، د.ط، ١٣٩١هـ، المطبعة السلفية- القاهرة: ١١٠/١.

(١٥٣) ينظر في هذه القاعدة، بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية، د.ت، طبعة دار الكتاب العربي: ٢٥٧/٣- ٢٧٥.

(١٥٤) ينظر: الموافقات: ١٩٤/٤.

(١٥٥) الرجع نفسه: ٤/ ١٩٧.

(١٥٦) الموافقات: ١٩٥/٤.

(١٥٧) ينظر: مجموع الفتاوى: ٢٨١/٢٥.

(١٥٨) ينظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي: ١٥٠.

(١٥٩) ينظر: المرجع نفسه.

(١٦٠) ينظر: المرجع نفسه.

(١٦١) ينظر: المرجع نفسه: ١٢٤.

(١٦٢) ينظر: فواعد الأحكام: ٤٥/١، وشرح تنقيح الفصول: ٤٤٩.

(١٦٣) ينظر: الموفقات: ١٣/٢.

(١٦٤) ؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

(١٦٥) سورة القصص: من الآية ٦٨.

(١٦٦) سورة الحج: من الآية ٧٥.

(١٦٧) ينظر: القواعد، للمقري: ٢٤٢/١.

(١٦٨) ينظر: أعلام الموقعين، لابن القيم: ٢٨٠/٣، والموافقات، للشاطبي: ٣٥٨/٢.

(١٦٩) الأشباه والنظائر، للسيوطي: ١٧٥.

(١٧٠) ينظر: قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام: ٥٥، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية: ٥٤/٢، والأشباه والنظائر، للسيوطي: ٨٨.

(١٧١) ينظر: الأشباه والنظائر، لابن نجيم الحنفي، تحقيق: محمد الحافظ، ط١، ١٤٠٣هـ، دار الفكر– بيروت: ٨٨.

(١٧٢) القواعد الصغرى، للعز بن عبد السلام، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، ط١، ١٤١٤هـ، مكتبة السُّنَة: ١٠٥.

(١٧٣) المرجع نفسه.

(١٧٤) قواعد الأحكام: ١١٨/١.

(١٧٥) قواعد الأحكام: ١١٩.

(١٧٦) بزيادة والحياء شعبة من الإيمان عند مسلم. صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإيمان: ٤٦/١، رقم الحديث (١٦٢).

(١٧٧) الولاية: بالفتح يراد بها النصرة وبالكسر يراد بها: (تنفيذ القول على الغير شاء الغير أم أبى). التوقيف على مهمات التعاريف، لمحمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، ط١، ١٤١٠هـ، دار الفكر المعاصر– بيروت: ٧٣٤/١، فصل اللام.

(١٧٨) قواعد الأحكام: ١٢٠.

(١٧٩) قواعد الأحكام: ١٢٤.

(١٨٠) المرجع نفسه: ١٢٥.

(١٨١) الفروق، للقرافي: ٤٦/٣.

(١٨٢) اي: لها مستثنيات، وأنها تتخلف أحياناً.

(١٨٣) ينظر: الفروق: ٥٥/٣.

(١٨٤) الفتاوى السعدية: تأليف العالم المحقق الشيخ عبد الرحمن الناصر السعدي، ط١، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، مطبعة الحياة– دمشق: ٢٢١.

(١٨٥) ينظر: الموافقات: ٢٥٠/١.

(١٨٦) سنن الترمذي، باب ما جاء في فضل الرمي في سبيل الله: ٤/ ١٧٤، رقم الحديث: (١٦٣٧).

(١٨٧) مقاصد الشريعة، لابن عاشور: ١٤٩.

(١٨٨) أعلام الموقعين: ٣/١٣٤.

(١٨٩) ينظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور: ١٤٩.

(١٩٠) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي: ١٤٧.

(١٩١) أعلام الموقعين: ٣/١١١.

(١٩٢) و تمام الحديث كما رواه البخاري في صحيحه: «**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ**». كتاب بدء الوحي١:/٢، رقم الحديث: (١).

(١٩٣) ينظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي: ٨، والأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٢٧.

(١٩٤) ينظر: أعلام الموقعين: ٣/١١١.

(١٩٥) ينظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي: ١٠.

(١٩٦) ينظر: الموافقات: ٢/١٦٨.

(١٩٧) لو أنّه قال: (كثير من الناس) لكان أفضل، لأنَّ من العلماء من يرى ذلك بحسب ما أوصله إليه اجتهاده. فهل أنَّ هؤلاء العلماء من الجهال- أيضاً-؟!.

(١٩٨) مجموع الفتاوى، لابن تيمية: ٢٥/٨٢.

(١٩٩) ينظر: الفروق، للقرافي: ٢/١٣١، والقواعد، للمقري: ٢/ ٤١١.

(٢٠٠) صحيح مسلم، باب فَضْلِ التَّهْلِيلِ وَالتَّسْبِيحِ وَالدُّعَاءِ: ٨/٦٩، رقم الحديث: (٧٠١٩).

(٢٠١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب شُعب الإيمان: ١/٤٦، رقم الحديث: (١٦٢).

(٢٠٢) صحيح البخاري كتاب الوحي، باب جَهْرِ الإِمَامِ بِالتَّأْمِينِ: ١/١٩٨، رقم الحديث: (٧٨٠).

(٢٠٣) صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب وجوب الحج وفضله: ٢/١٦٤، رقم الحديث: (١٥٢١).

(٢٠٤) سورة الحج: من الآية ٧٨.

(٢٠٥) سورة البقرة: من الآية ١٨٥.

(٢٠٦) سورة النساء: من الآية ٢٨.

(٢٠٧) سورة المائدة: من الآية ٦.

(٢٠٨) الموافقات: ٢/ ٩٨.

(٢٠٩) صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب من مات وعليه نذر: ٨/ ١٧٨، رقم الحديث: (٦٧٠٤).

(٢١٠) قواعد الأحكام: ٤١.

(٢١١) صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب الاعتمار بعد الحج بغير هدي: ٣/ ٦، رقم الحديث: (١٧٨٦).

(٢١٢) قواعد الأحكام: ٤٢.

(٢١٣) الموافقات: ٢/ ١٠٠.

(٢١٤) الموافقات: ١٢٩/٢.

(٢١٥) المرجع نفسه: ١٣٠/٢.

(٢١٦) سورة الحج: من الآية ٧٨.

(٢١٧) صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب صفة النبي ﷺ: ٢٣٠/٤، رقم الحديث: (٣٥٦٠).

(٢١٨) النونية، لابن قيم الجوزية، د.ت، طبعة دار المعرفة: ٢١٦.

(٢١٩) هو احمد بن علي بن محمد شهاب الدين، أبو الفضل الكناني العسقلاني، المصري المولد والمنشأ والوفاة، الشهير بابن حجر، نسبة إلى (ال حجر) قوم يسكنون بلاد الجريد وأرضهم فابيس في تونس، من كبار الشافعية، كان محدثا فقيها مؤرخا، انتهى اليه معرفة الرجال ومعرفة العالي والنازل وعلل الأحاديث وغير ذلك. تصدى لشرح الحديث وقصر نفسه عليه مطالعة وإقراء وتصنيفا وإفتاء وتفرد بذلك حتى صار إطلاق لفظ {الحافظ} عليه كلمة إجماع. زادت تصانيفه على مائة وخمسين مصنفا. من تصانيفه: (فتح الباري شرح صحيح البخاري) خمسة عشر مجلدا، و(الدراية في منتخب أحاديث الهداية)، و(تلخيص الحبير في

تخريج أحاديث الرافعي الكبير)، ولد سنة ٧٧٣ هـ، وتوفي- رحمه الله تعالى- سنة ٨٥٢هـ. ينظر: الضوء اللامع: ٣٧/٢، ومعجم المؤلفين: ٢٠/٢، والأعلام: ١٧٨/١.

(٢٢٠) فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله البخاري، للإمام الحافظ احمد بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي، صححه وحققه: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، رقم كتبه وأبوابه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه والإشراف على طبعه: محب الدين الخطيب، د.ط، ١٣٨٠هـ، المطبعة السلفية- القاهرة: ٦١١/٣.

(٢٢١) مدارج السالكين: ١/ ٤٧١.

(٢٢٢) يطلق (النص) على كل آية قرآنية أو حديث نبوي، فيقال: نصوص القرآن والسنة. ويطلق النص ويراد به: مادلَّ على معنى ولم يحتمل غيره لكن، المعنى الأول هو المراد هنا.

(٢٢٣) ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٥هـ، د.ط، ١٣٠٦هـ/ ١٩٣٧م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده- مصر: ٢٧٧، والتعارف والترجيح: عبد اللطيف البرزنجي، ط١، ١٤١٣هـ، دار الكتب العلمية- بيروت: ٢١٠/٢.

(٢٢٤) ينظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي:٤٢١.

(٢٢٥) ينظر: قواعد الوسائل، لمصطفى مخدوم: ١٥٨.

(٢٢٦) قواعد الأحكام: ٤٩.

(٢٢٧) التعارض في اللغة: هو اعتراض كل واحد من الأمرين الأخر، مأخوذ من أن كل أمر أصبح في عرض الآخر دون طوله. وفي اصطلاح الأصوليين: هو أن يقتضي احد الدليلين حكما في واقعة خلاف ما يقتضيه الدليل الأخر. تاج العروس مع جواهر القاموس، لمحب الدين ابي الفيض محمد مرتضى الحسيني، ط١، د.ت، دار ليبيا للنشر والتوزيع- بنغازي: ٥٢/٥.

وإرشاد الفحول، للشوكاني: ٢٤٠.

(٢٢٨) الدعوة يراد بها: تبليغ الإسلام إلى الناس كافة، وحثهم على الدخول فيه، أو التزامه، من خلال الأساليب والوسائل المأذون بها شرعا، قال تعالى:﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾. سورة النحل: من الآية ٢٥.

(٢٢٩) الترجيح في اللغة: هو التمييل والتغليب، ومنه قولهم: رجح الميزان: إذا مال.

وفي اصطلاح الأصوليين له تعريفات عديدة، منها ما عرفه محققو الشافعية بقولهم: «انه تقوية إحدى الأمارتين (أي: الدليلين الظنيين) على الأخرى ليعمل بها».

ينظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول، للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ، شرح منهاج الوصول للقاضي البيضاوي، ط١، د.ت، المطبعة السلفية: ١٨٩/٣.

(٢٣٠) سورة النساء: من الآية ١٥.

(٢٣١) ينظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور: ١٤٩، وقواعد الوسائل، لمصطفى مخدوم: ١٦٣.

(٢٣٢) مجموع الفتاوي، لابن تيمية: ٢٠٣/١٩.

(٢٣٣) أي أنَّ المجتهد حين يجتهد ويحكم ويفتي، عليه أنْ يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه، وان يقدر عواقب حكمه وفتواه، وإلا يعتبر أنَّ مهمته تنحصر في (إعطاء الحكم الشرعي). بل مهمته أنْ يحكم في الفعل وهو يستحضر ماله أو مآلاته، وان يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره او آثاره، فإذا لم يفعل، فهو إما قاصر عن درجة الاجتهاد أو مقصر فيها، وهذا فرع عن كون (الأحكام بمقاصدها)، فعلى المجتهد الذي أقيم متكلما باسم الشرع، أن يكون حريصا أمينا على بلوغ الأحكام مقاصدها، وعلى إفضاء التكاليف الشرعية إلى أحسن مآلاتها. ينظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للريسوني: ٣٨١.

(٢٣٤) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال: ٦٢/١، رقم الحديث: (٢٥٨).

(٢٣٥) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال: ٦٢/١، رقم الحديث: (٢٦٦).

(٢٣٦) سنن أبي داود، كتاب السنة، باب مجانبة أهل الأهواء وبغضهم: ٣٢٧/٤، رقم الحديث: (٤٦٠١).

(٢٣٧) ينظر: فيض القدير، للمناوي، ط٢، ١٣٩١هـ، دار المعرفة- بيروت: ٢٦/٢.

(٢٣٨) مقاصد الشريعة، لابن عاشور: ١٤٩.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم

أ

١. الإبهاج في شرح المنهاج، شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنه ٦٨٥هـ، تأليف: شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى سنه ٧٥٦هـ، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٧٧١هـ، دراسة وتحقيق: د.احمد جمال الرمزي و د.نور الدين عبيد الجبار صغيري، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤ م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث- دبي.

٢. الاجتهاد المقاصدي- ضوابطه ومجالاته، تأليف نور الدين الخادمي، تقديم الشيخ عبيد حسنة، د.ت طبعة، دار الفكر، بيروت.

٣. الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين أبو الحسين على بن علي بن محمد الآمدي المتوفى سنه ٦٣١هـ، د.ط، ١٣٧٨هـ/ ١٩٦٧م، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، القاهرة- مصر.

٤. إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٥هـ، د.ط، ١٣٠٦هـ/ ١٩٣٧م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده- مصر.

٥. أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير، تحقيق: عادل احمد الرفاعي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، دار احياء التراث العربي- لبنان.

٦. الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، للإمام عز الدين بن عبد السلام الشافعي، المتوفى سنة ٦٦٠هـ، د. ت، طبعة دار الحديث- القاهرة.

٧. الأشباه والنظائر، لابن نجيم الحنفي، تحقيق: محمد الحافظ، ط١، ١٤٠٣هـ، دار الفكر- بيروت.

٨. الأشباه والنظائر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، د.ت، د.ط، دار الكتب العلمية- بيروت.

٩. الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، ط١، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، نشر المكتبة التجارية- القاهرة.

١٠. أصول الفقه في نسيجه الجديد، د.مصطفى إبراهيم الزلمي، ط٩، ٢٠٠٢م، شركة الخنساء للطباعة المحدودة- بغداد.

١١. أصول الفقه، للإمام محمد أبي زهرة، د. ت، طبعة دار الفكر العربي- مصر.

١٢. أصول الفقه، للشيخ محمد الخضري، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨١م، دار الفكر- بيروت.

١٣. أصول الفقه، لمحمد زكريا البرديسي، ط٣، ١٤٠٧هـ، المكتبة الفيصلية.

١٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، ابو عبد الله، ابن القيم الجوزية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ١٩٧٣، طبعة دار الجيل- بيروت.

١٥. الأعلام، لخير الدين الزركلي، ط٢، ١٩٥٤م، القاهرة، اسم المطبعة لا يوجد.

١٦. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، دار المعرفة- بيروت.

ب ➤

١٧. البداية والنهاية: البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، د.ط، د.ت، مطبعة المعارف- بيروت.

١٨. بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية، د.ت، طبعة دار الكتاب العربي.

ت ➤

١٩. تاج العروس مع جواهر القاموس، لمحب الدين ابي الفيض محمد مرتضى الحسيني، ط١، د.ت، دار ليبيا للنشر والتوزيع- بنغازي.

٢٠. التحرير والتنوير، لابن عاشور، ١٩٨٤م، طبعة الدار التونسية للنشر.

٢١. التعارض والترجيح، عبد اللطيف البرزنجي، ط١، ١٤١٣هـ، دار الكتب العلمية- بيروت.

٢٢. تفسير القرآن العظيم، للإمام إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبي الفداء المتوفى سنة ٧٧٤هـ، حققه وخرج نصوصه وضبطه: حسان الجبالي، ١٤٣٠هـ/ ١٩٩٩م، طبعة بيت الافكار الدولية- الرياض.

٢٣. تلبيس إبليس، لابن الجوزي ط١، ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية- بيروت.

٢٤. التمثيل والمحاضرة، أبو منصور الثعالبي، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، ١٣٨١هـ، طبعة مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

٢٥. تهذيب الفروق في القواعد السنية في الأسرار الفقهية، لمحمد بن علي بن حسن المالكي، ط١، د.ت، دار المعرفة- بيروت.

٢٦. التوضيح على التنقيح، لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود، مع حاشية العلامة التفتازاني، ط١، ١٣٢٢هـ، دار الكتب العلمية- بيروت.

٢٧. التوقيف على مهمات التعاريف، لمحمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: د.محمد رضوان الداية، ط١، ١٤١٠هـ، دار الفكر المعاصر- بيروت.

➤ ج

٢٨. الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري ابو عبد الله، المتوفى سنة٢٥٦هـ، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، دار الشعب، القاهرة.

٢٩. الجامع الصغير المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، دار ابن كثير، اليمامة– بيروت.

٣٠. جلاء العينين: للسيد نعمان خير الدّين الشهير بابن الآلوسي البغدادي المتوفى سنة ١٣١٧هـ، د.ط، ١٣١٨هـ، مطبعة المدني– مصر.

➤ ح

٣١. حاشية العلاّمة البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن احمد المحلي على متن جمع الجوامع للامام تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي، د.ت، طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده– مصر.

➤ د

٣٢. الدرر الكامنة، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لشهاب الدّين أحمد بن علي الشهير بابن حجر العسقلاني، ط٢، ١٩٧٦، الهند.

٣٣. ديوان الإمام الشافعي، أبو عبد الله بن إدريس بن العباس بن عثمان الشافعي، جمعه وشرحه ورتبه: محمد عبد الرحيم، ١٤٢٥–١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع– لبنان.

➤ ذ

٣٤. الذريعة إلى مكارم الشريعة، لابي القاسم الحسين المعروف بالراغب الاصفهاني، المتوفى سنة ٥٠٢هـ، تحقيق: د.أبو اليزيد العجمي، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، دار الوفاء– القاهرة.

➤ ر

٣٥. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه الحنبلي، لموفق الدين عبد الله بن احمد بن احمد بن قدامة المقدسي، د.ط، ١٣٩١هـ، المطبعة السلفية– القاهرة.

س ➤

٣٦. سد الذرائع، لمحمد هشام البرهاني، ط١، ١٤٠٦هـ، مطبعة الريحاني.

٣٧. سنن ابي داود، ابو داوود سليمان بن الاشعث السجستاني، د.ت، د.ط، دار الكتاب العربي، بيروت.

٣٨. السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، د.عبد الكريم زيدان، د.ط، ١٩٩٩م، دار إحسان للنشر– طهران.

٣٩. سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السُلمي المتوفى سنة ٢٧٩هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، ط١، د.ت، دار إحياء التراث العربي– بيروت.

٤٠. سِيَر أعلام النبلاء، شمس الدّين محمد بن أحمد الذهبي، ط١، ١٤٠٩هـ/ ١٩٩٦م، مؤسسة الرسالة– بيروت.

ش ➤

٤١. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، د.ط، ١٣٤٩هـ، المطبعة السلفية– القاهرة.

٤٢. شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذَهَب، المؤرِّخ الفقيه أبو الفلاح عبد الحيّ بن العماد الحنبلي، المتوفى سنة ١٠٨٩هـ، د.ط، د.ت، المكتبة التجارية للطباعة، بيروت.

٤٣. شرح الشافية، للاستراباذي، تحقيق: مجموعة من المحققين، ١٣٩٥هـ، طبعة دار الكتب العلمية– بيروت.

٤٤. شرح الكوكب المنير، المسمى بمختصر التحرير، للإمام تقي الدين أبي البقاء الفتوحي، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط١، ١٩٥٣م، طبعة مطبعة السنة المحمدية.

٤٥. شرح تنقيح الفصول، للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن ادريس القرافي، المتوفى سنة ٦٨٤هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف، ط١، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، مطبعة دار الفكر- بيروت.

➤ ض

٤٦. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، دار الجيل.

➤ ص

٤٧. الصحاح في اللغة والعلوم، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، المتوفى سنة ٣٩٣هـ، ط١، ١٩٧٤م، دار النفائس للطباعة والنشر.

٤٨. صحيح مسلم بشرح النووي، للإمام محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، ط٢، ١٤٠٧هـ، دار الكتاب العربي- بيروت.

➤ ط

٤٩. طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى، تصحيح: محمد حامد الفقي، د.ط، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م، مطبعة السُّنَّة- القاهرة.

٥٠. طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: د.محمود محمد الطاحيد، عبد الفتاح محمد الحلو، ط٢، ١٤١٣هـ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

➤ غ

٥١. غاية الوصول شرح لب الاصول، لشيخ الاسلام ابي يحيى زكريا الانصاري، المتوفى سنه ٩٢٦هـ، ط٢، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٦م، مطبعة البابي الحلبي وأولاده- مصر.

➤ ف

٥٢. الفتاوي السعدية، تاليف العالم المحقق الشيخ عبد الرحمن الناصر السعدي، ط١، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، مطبعة الحياة- دمشق.

٥٣. فتح الباري بشرح صحيح الامام ابي عبدالله البخاري، للامام الحافظ احمد بن حجر ابي الفضل العقلاني الشافعي، صححه وحققه: عبد العزيز بن عبدالله بن باز، رقم كتبه وابوابه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه والإشراف على طبعه: محب الدين الخطيب، د.ط، ١٣٨٠هـ، المطبعة السلفية– القاهرة.
٥٤. الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبد الله مصطفى المراغي، ط٢، ١٩٧٤م، دار الكتب العلمية– بيروت.
٥٥. الفروق (المسمى: أنوار البروق في أنواء الفروق)، للإمام أبي العباس أحمد بن أبي العلاء الشهير بالقرافي، د. ت، طبعة دار عالم الكتب– بيروت.
٥٦. فواتح الرحموت شرح مُسلَّم الثبوت في اصول الفقه للكنوي الأنصار، مطبوع بهامش (المستصفى) للغزالي، ط١، ١٣٢٢هـ، المطبعة الأميرية، بولاق– مصر.
٥٧. فيض القدير، للمناوي، ط٢، ١٣٩١هـ، دار المعرفة– بيروت.

➤ ق

٥٨. القاموس المحيط، مجد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي، ط٤، ١٣٥٧هـ، مطبعة المأمون.
٥٩. القواعد الصغرى، للعز بن عبد السلام، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، ط١، ١٤١٤هـ، مكتبة السنة.
٦٠. القواعد الكبرى الموسوم بـ(قواعد الاحكام في اصلاح الانام)، لشيخ الاسلام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، المتوفى سنة ٦٦٠هـ، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، دار ابن حزم– بيروت.
٦١. قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، للدكتور مصطفى بن كرامة الله مخدوم، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، دار اشبيليا للنشر والتوزيع– الرياض.
٦٢. القواعد، للشيخ محمد بن محمد بن احمد المقري، المتوفى سنة ٧٥٨هـ، تحقيق: احمد بن حميد، ط١، د.ت، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى.
٦٣. القواعد والأصول الجامعة، د.عبد الرحمن السعدي، ١٤٠٦هـ، طبعة مكتبة المعارف.

➤ ك

٦٤. الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسين الكفوي، المتوفى سنة ١٠٩٤هـ، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، ط٢، ١٤١٣هـ، دار الكتاب الاسلامي.

ل ➤

٦٥. لسان العرب، محمد بن مكرم منظور الإفريقي المصري، المتوفى سنة ٧١١هـ، ط١، د.ت، دار صادر– بيروت.

م ➤

٦٦. مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم الحراني المعروف بابن تيمية، ترتيب: عبد الرحمن محمد قاسم، ١٣١٨هـ، طبعة مطابع الرياض– السعودية.

٦٧. مختار الصحاح، لابي بكر الرازي، د.ط، ١٣٩١هـ، المكتبة الأموية– بيروت.

٦٨. مختصر إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، المكتب الإسلامي– بيروت.

٦٩. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، للإمام العلاّمة أبي عبد الله محمد بن ابي بكر، ابن قيم الجوزية، المتوفى سنة ٧٥١هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط٢، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، دار الكتاب العربي– بيروت.

٧٠. المستصفى من علم الأصول، الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافعي، ط١، ١٤١٣هـ، دار الكتب العلمية– بيروت.

٧١. مسند الإمام أحمد: أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني المتوفى سنة ٢٤١هـ، د.ت، طبعة مؤسسة قرطبة– مصر.

٧٢. المصلحة في الفقه الاسلامي، للدكتور حسين حامد حسان، د.ت، طبعة دار الكتب العلمية– بيروت.

٧٣. معجم المؤلفين تراجم مصنفي التراث العربي، عمر رضا كحالة، د.ط، د.ت، دار إحياء التراث العربي– بيروت.

٧٤. معجم مقاييس اللغة، ابو الحسين احمد بن زكريا المتوفى سنة ٣٩٥هـ، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، ط٢، ١٣٨٩هـ، مطبعة الحلبي.

٧٥. مقاصد الشريعة الاسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور، ١٣٦٦هـ، طبعة تونس.
٧٦. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، للشيخ علال الفاسي، د.ط، د.ت، مكتبة الوحدة العربية.
٧٧. الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، تحقيق: عبد الله دراز، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، طبعة دار الحديث- القاهرة.

ن ➤

٧٨. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردى الأتابكي، د.ط، د.ت، وزارة الثقافة والإرشاد القومي- مصر.
٧٩. نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي، د.احمد الريسوني، تقديم: د.طه جابر العلواني، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، طبعة المعهد العالي للفكر الإسلامي، هيرندن فيرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية.
٨٠. نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الاصول، للامام جمال الدين عبد الرحيم الاسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ، شرح منهاج الوصول للقاضي البيضاوي، ط١، د.ت، المطبعة السلفية.
٨١. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، للتنبكي، طُبِعَ على هامش الديباج المذهب، ط١، ١٣٥١هـ، مصر.

و ➤

٨٢. الوجيز في أصول الفقه، د.عبد الكريم زيدان، ط٥، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، احسان للنشر والتوزيع- إيران.
٨٣. وفيات الاعيان، لأبي العباس شمس الدّين بن خلكان، المتوفى سنة ٦٨١هـ، تحقيق: إحسان عباس، د.ط، د.ت، طبعة دار صادر- بيروت.

حلاقة رأس المصطفى ﷺ

تأليف

محمد بن الميت الشافعي

دراسة وتحقيق

م.م.آسيا كليبان البارح

م.م. معتصم محمود إسماعيل

السيد عدنان حمود بجاي

مركز البحوث و الدراسات الإسلامية

المقدمة

إنَّ الحمد لله نحمدهُ ونستعينهُ ونستغفرهُ ونعوذُ باللهِ مِنْ شرورِ أنْفسِنا وسيئاتِ أعْمالِنا مَنْ يَهْد اللهُ فلا مُضلَ لهُ وَمَنْ يُضْلِلْ فلا هاديَ لهُ وأشْهدُ أنْ لا إلهَ إلا الله وحدَهُ لا شريكَ لهُ وأشْهدُ أن محمدًا عبدُهُ ورسوله.

أما بعد: فمن المعلوم عند جميع المسلمين، وعند أهل العلم بالأخص، أن التفقه في الدين وتعلم العلم الشرعي هو معرفة سنن المصطفى ﷺ والاقتداء بها من أهم الواجبات، ومن أهم الفروض لعبادة الله– جل وعلا–، فهذه رسالةٌ لطيفةٌ عنوانها: (**حلاقة رأس المصطفى** ﷺ) لمحمد بن محمد الأشعري الشافعي (ابن الميت أو برهان الشامي، الذي لم نجد له ترجمة وافية نتعرف من خلالها على حياته العلمية والعملية), وهي عبارة عن رسالة صغيرة الحجم كبيرة الفائدة, حيث تناول فيها المؤلف صفة حلاقته ﷺ والصحابة الذين حلقوا له والمرات والأماكن والمناسبات التي حلق أو قصّ فيها شعره الشريف ﷺ, أحببنا أن نقدمها إلى المكتبةِ الإسلاميةِ رَغْبَةً مِنا لخدمةِ الدِّينِ الحنيف.

واليوم– إذ أقدم هذه الرسالة من مؤلفات هذا العلم الإسلامي الخالد– لأفتخر كل الفخر بأن يكون لي نصيب في إحياء التراث العربي الإسلامي، لما في كتبه من العلم النافع، والخير العميم، والخصال الكبيرة في بذل العلم مع التواضع.

وقد اعتمدت في تحقيقنا على نسخة مصورة من مخطوطة في دار الكتب الأزهرية وعليها ختم المكتبة, وكتبَ على واجهة المخطوط: (وقف السيد صالح الفيومي), وكان اعتمادنا فقط على نسخة واحده لعدم العثور على نسخة ثانية.

فقمت بخدمة النص– بعد تثبيته، وتدقيقه، وتوثيقه بالأصول التي أخذ المؤلف منها مادة وتخريج ألاحاديث والأخبار، وقدمت لذلك بمقدمات مختصرة، ورتبت العمل في ذلك على أربع مطالب:

المطلب الأول: سيرة المؤلف.

المطلب الثاني: منهج الكتاب.

المطلب الثالث: أولاً: وصف النسخ الخطية.

ثانياً: منهجنا في التحقيق.

المطلب الرابع: تحقيق النص.

فنرْجُو مِن الله تباركَ وتعالى القَبول، فإذا وُفقنا فيه للصوابِ فالفضلُ للهِ سُبْحَانهُ، وإن كانتْ الأُخْرى, فأنا نرْجُو كُلّ مَن يقفُ فيها على ما هو خطأ أن يَرْشُدَني إليه، والله تبارك وتعالى يتولى جزاءهُ, وسبحانكَ اللّهُمّ وبحمدكَ نشْهدُ أن لا إلهَ إلا أنت ونستغفركَ ونتوب إليك، وصَلّى اللهُ على نَبِيّنا مُحمدٍ وعلى آلهِ وصحبهِ وسلم، وآخِرُ دعوانا أن الحمد للهِ رَبِّ العالمين.

دراسة الكتاب وتحقيقه

المطلب الأول: سيرة المؤلف.

لم أعثر على ترجمة المؤلف بصورة وافية على ضوء المصادر التي بين ايدينا, ولكن المسألة باقية في ذمة الباحثين والمحققين علما بأن مجهولية ترجمته لدينا لا تمنع من نشر أفكاره وأراه ونقولاته, وأن انقطاع أسمه وولادته وخبره حجب عنا كثير من الأمور، ومنها معرفة عصره وشيوخه وأعلامه والحالة السياسية والاجتماعية والثقافية التي سادت في تلك الفترة.

أما ما توصلنا إليه وهو جزء يسير من حياته وهو:

ابن الميت (ت١١٤٠هـ):

هو محمد بن محمد بن أحمد البديري الحسيني الدمياطي الأشعري الشافعي، أبو حامد العلامة، المحدث الصوفي المسند يقال له (ابن الميت) و(البرهان الشامي) و(شمس الدين) واصله من دمياط، ووفاته فيها سنة (١١٤٠ وقيل ١١٤٥هـ)، وتعلم بها وبالقاهرة[١]، ومن كتبه:

١. شرح منظومة البيقوني- في مصطلح الحديث الذي سماه.
٢. الجواهر الغوالي في بيان الأسانيد العوالي.
٣. (المشكاة الفتحية) في شرح الشمعة المضية للسيوطي في النحو.
٤. السلك السديد إلى أرشاد المريد.
٥. بلغة المراد في التحذير عن الافتتان بالأقوال والأموال.
٦. والنصيحة الظاهرة لمن اغتر من العلماء المتصوفة بالدنيا ونسي الآخرة[٢].

المطلب الثاني: منهج الكتاب.

كان لابد لنا أن نميز منهج المؤلف في نصه هذا بالأمور التالية:

أ. يبدو أن مؤلف النص هذا كان يرمي إلى وضع مختصر يسهل تناوله ووضعه بين يدي طلابه الذين يترددون على المسجد الجامع, فضلا عن ناسخه الذي كان إماما في المسجد الحسيني في مصر كما ثبت ذلك بخط يده في خاتمة النص، وكان يعتمد في مختصره هذه الأسس التي لا يستغنى عن تناولها كمختصر جامع لطلاب العلم.

ب. أثر (المؤلف) حذف الأسانيد من أخباره رغبة في الإيجاز لان نصه هذا مختصرا جامعا، ولو أثبت الأسانيد الحوادث لطال الموضوع.

ج. رتب المؤلف نصه على شكل أسئلة وأجوبة بطريقة تسهل للطالب عملية الفهم بعيدة عن الاضطراب.

وكانت طريقة طرحه كالآتي:

١. هل النبي ﷺ حلق رأسه الشريف أم لا؟ وإذا قلتم نعم.

٢. كم مرة حلق رأسه الشريف.

٣. من الحالق له في كل مرة.

٤. ما صفة شعر رأسه الشريف وهل كان طويلا أم قصيرا؟ وكيف كان نوعه هل كان سبطا أم جعدا؟ وكذلك وصف المشط ونوعه وكان من العاج- عظم الفيل، أم من ظهر السلحفاة البحرية.

٥. هل كان فيه شيب أم لا، وكم كان عددها في شعر رأسه ولحيته؟

٦. وما هو أسباب الشيب؟ كما قال ﷺ: «**شيبتني هود وأخواتها سورة الواقعة، وإذا الشمس كورت**»، وفي رواية أخرى: «**شيبتني هود، والواقعة، والمرسلات، وعم يتساءلون، وإذا الشمس كورت، واقتربت الساعة**».

٧. وأما صفة لون شعره ذكرها المؤلف من ضمن أسئلته ولكن لم يجب عن صفة اللون بل وصف لون بشرته ﷺ.

وكما ذكر أسماء الحالقين لرسول ﷺ، ومكان الحلق وأوقاته ومواضعه.

فكان من أسماء الحالقين:

١. خراش بن أمية الخزاعي، حلق رأسه الشريف في غزوة الحديبية.

٢. معمر بن عبد الله العدوي حلق لرسول الله ﷺ في عمرة القضاء أو عمرة الصلح في شهر ذي القعدة في السنة السابعة من الهجرة.
٣. أما في المرة الثالثة، فقد حدث اختلاف في الروايات منهم من قال كان الحالق أبو هند الحجام، ومنهم من قال خراش بن أبي أمية الخزاعي في الجعرانة.
٤. أما في المرة الرابعة فكان معمر بن عبد الله، في حجة الوداع سنة ستة عشر من الهجرة والذي حلق رأسه في عمرة القضاء.

المطلب الثالث:

أولاً: وصف النسخ الخطية.

النسخة الخطية المعتمد أصلا في التحقيق هي النسخة الأزهرية:

أ. تعد هذه النسخة من ممتلكات (دار الكتب الأزهرية) وهي النسخة الخطية المنسوخة المحفوظة في خزانة الدار المذكورة، وتحمل رقم، ١٩٤٦ع/ ٨٨ح، وعليها العبارة التالية تحت تملك: «في ملك صالح مجاهد الفيومي سنة (١٣١٨هـ)، وتلتها العبارة التالية: (وقف السيد صالح الفيومي هذا الكتاب على أهل العلم ومقره زاوية الحربي تسليم حضرة السيد المحاروقي فمن بدله فعليه الإثم). وعليها ختم المكتبة الأزهرية, وكان اعتمادنا فقط على نسخة واحده لعدم تمكننا العثور على نسخة ثانية.

ب. كان خطها نسخ عادي.

ج. تحتوي هذه النسخة على عشر صفحات.

د. مسطرتها (٢٣)، سطرا في كل صفحة.

هـ. ومقاسها (١٩×١٥) سم.

و. وخطها بخط النسخ المألوف العادي، ويبدو أحيانا غير مقروء وهي نسخة وافية وجيدة مما دعانا إلى الاعتماد عليها.

ختم النص بمثلث هرمي كما هي العادة في نسخ كثير من المخطوطات هذا نصه: «كتبه الفقير أحمد بن الشيخ أحمد الإمام بالمسجد الحسيني غفر الله له ولوالديه ولمن نظر فيه ودعا له بالمغفرة وللمسلمين أجمعين آمين وصلى الـه على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وختمها بـ تم».

ثانياً: منهجنا في التحقيق.

أ- قمنا بتنظيم النص بما يلائم طريقة الكتابة الحديثة من إظهار النقول من حيث بداية الفقرات، ووضع النقط، والفواصل، والأقواس، وقد لاقينا في ذلك (صعوبة) بالغة لأن النصوص متتالية من غير عناية بذلك.

ب- ضبط النص وخصوصا في الحوادث، والأحاديث بالرجوع إلى أمهات الكتب المعنية بذلك، كما وقمنا بمقابلة النصوص بالمصادر المستقاة منها ما تيسر لنا، وتدوين الاختلافات في الحاشية، علما بأن أغلب النقول تكون (بالمعنى) وليس (باللفظ)، أي بتصرف من المؤلف وقد أشرت إلى اختلافها إذا كان الاختلاف بينا ونبهنا على طريقة النقل بالمعنى.

ج- كما وعرفنا بكثير من الإعلام التي وردت في النص وذكرنا لهم عددا من المصادر المختارة.

د- عرفنا بالأماكن والمدن والحوادث وغيرها من المواقع والأمكنة التي وردت في النص.

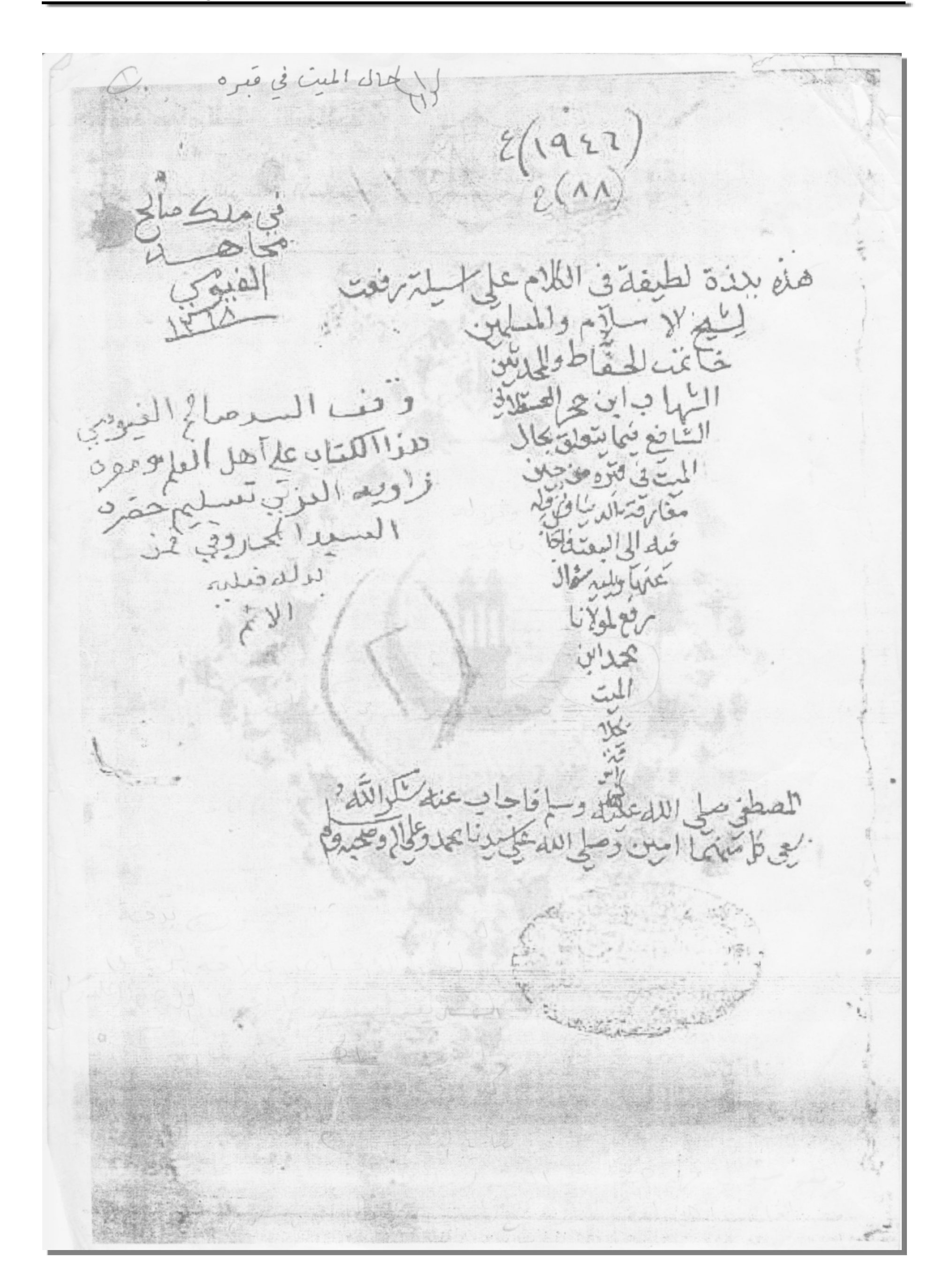
هـ- شرحنا كثيراً من الألفاظ والمفردات اللغوية والفقهية التي وردت في النص وذلك بالرجوع إلى المصادر.

و- أعدنا كتابة النص بما هو متعارف عليه في الزمن الحاضر، فأثبتنا ما حذف من الألف الوسطية، والهمزات.

ز- وضعنا أرقاما لوريقات المخطوط داخل النص بين قوسين تسهيلا لمن أراد الرجوع إلى المخطوط.

ح- ألحقنا بمقدمة النص صوراً من النسخ المعتمدة في التحقيق.

الصورة الأولى من المخطوط


حال الميت في قبره

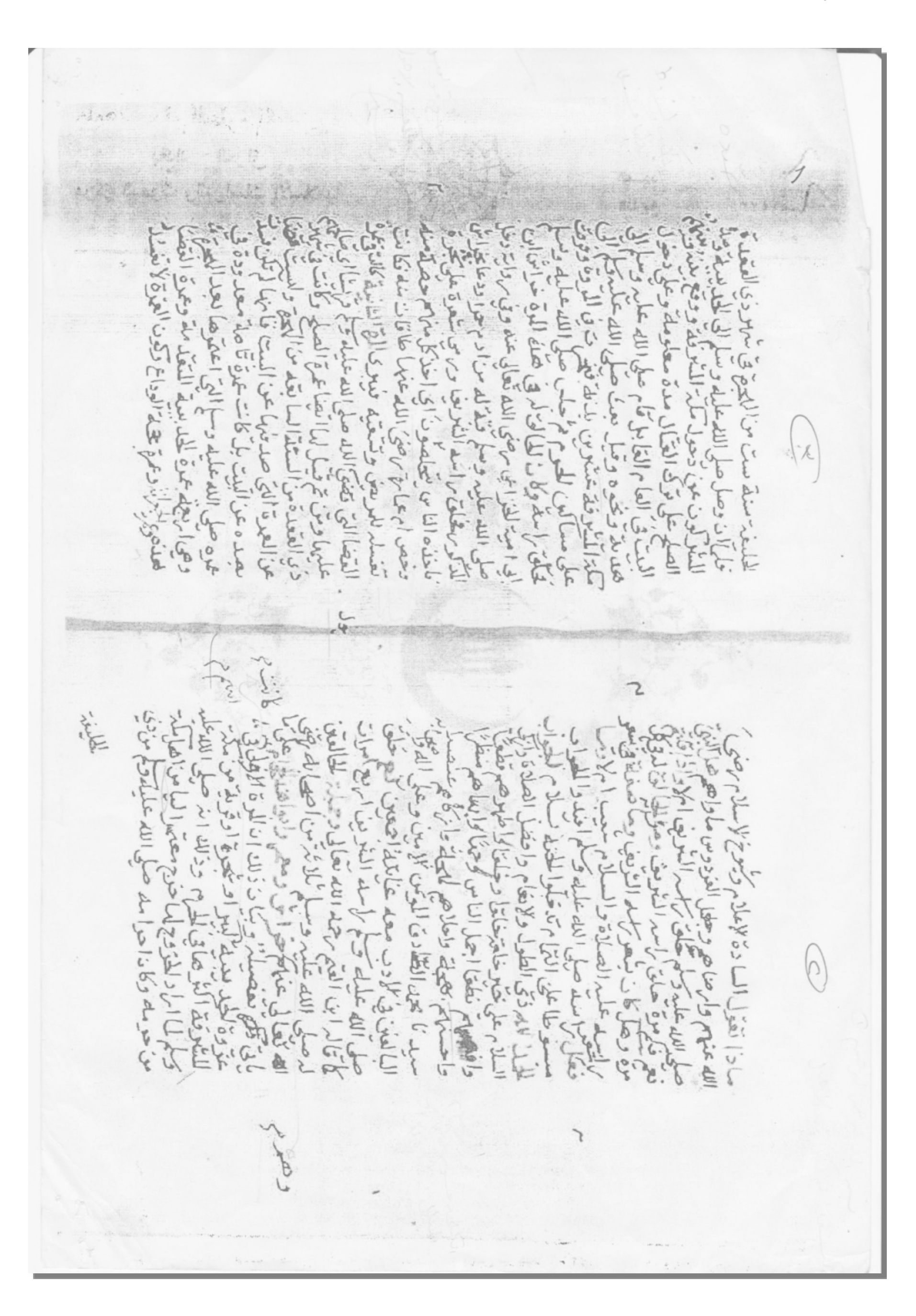
(١٩٤٦) ع
(٨٨) ع

في ملك صالح
مجاهد
الفيومي
١٣٦٨

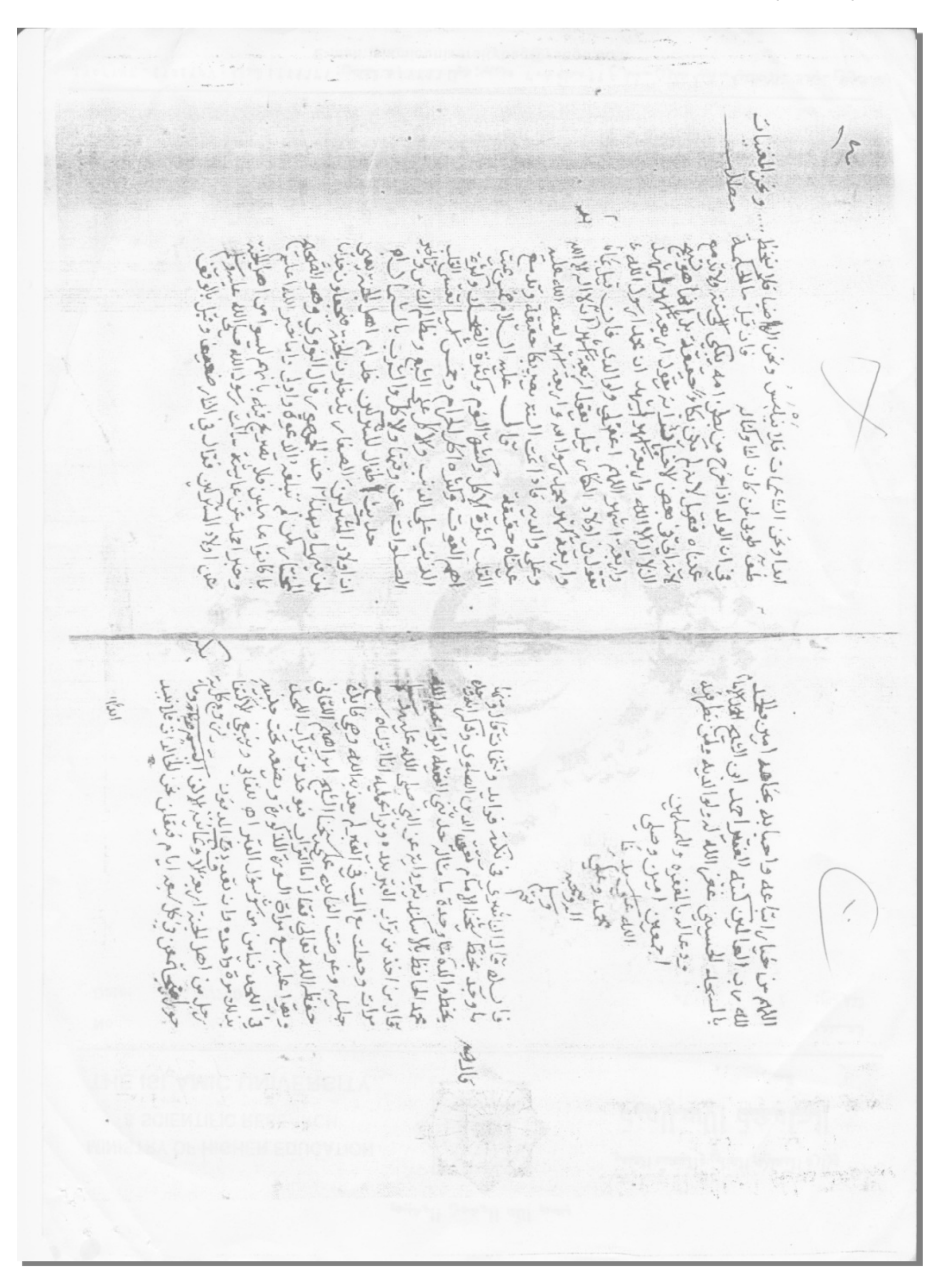
هذه نبذة لطيفة في الكلام على أسيلة رفعت
لشيخ الإسلام والمسلمين
خاتمة الحفاظ والمحدثين
الشهاب ابن حجر العسقلاني
الشافعي فيما يتعلق بحال
الميت في قبره من حين
مفارقته الدنيا [illegible]
[illegible] إلى البعث [illegible]
[illegible] سؤال
رفع لمولانا
محمد ابن
الميت
[illegible]
المصطفى صلى الله عليه وسلم فأجاب عنه شكر الله
سعي كل منهما آمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

وقف السيد صالح الفيومي
هذا الكتاب على أهل العلم [illegible]
زاوية العزبي تسليم حضرة
السيد [illegible]
[illegible]

الصورة الثانية من المخطوط



الصورة الأخيرة من المخطوط



المطلب الرابع: تحقيق النص.

بسم الله الرحمن الرحيم[٣]

[أ/١] ماذا تقول السادة الأعلام وشيوخ الإسلام رضي الله عنهم وأرضاهم وجعل الفردوس[٤]، مأواهم! هل النبي ﷺ حلق رأسه الشريف أم لا؟

وإذا قلتم نعم فكم مرة حلق رأسه الشريف, ومن الحالق له في كل مرة؟ وهل كان بشعر رأسه الشريف وما صفة شعر رأسه علية الصلاة والسلام شيب أم لا؟ وما فعل بشعر رأسه ﷺ أفيدوا الجواب مبسوطا على التمام تدخلوا الجنة بسلام!!

الجواب[٥].

الحمد لله ذي الطول والإنعام وأفضل الصلاة وازكى السلام على خير خلقه خَلْقَاً وخُلُقَاً وأطهرهم قطعا وأفهمهم[٦]، نطقا وأجمل الناس وجها وأبهاهم منظرا وأحسنهم بهجة وأحلاهم لهجة وأزكاهم عنصرا, سيدنا محمد الصادق المؤتمن الأمين وعلى آله وأصحابه البالغين في الأدب[٧]، معه غايته أجمعين.

نعم حلق ﷺ رأسه[٨]، أربع مرات كما قاله ابن القيم[٩]، رحمه الله تعالى، وجملة الحالقين له ﷺ: ثلاثة من أصحابه رضي الله تعالى عنهم[١٠]، خراش[١١]، ومعمر[١٢]، أبو هند الحجام[١٣]، على ما يأتي تفصيله...

وبيان ذلك: إن المرة الأولى: كانت في غزوة الحديبية[١٤]، أسم لبئر أو شجرة أو قرية من مكة المشرفة أكثرها في الحرم, وذلك أنه ﷺ لما أراد الخروج معتمرا ليأمن, أهل مكة من حرمه, وكان إحرامه ﷺ من ذي [ب/١] الحليفة[١٥]، سنة ست من الهجرة في شهر ذي العقدة فلما أن وصل ﷺ إلى الحديبية، وصده[١٦]، عن دخول مكة المشرفة ووقع بينه وبينهم الصلح على ترك القتال مدة معلومة وعلى دخول البيت في العام القابل[١٧]، قام ﷺ إلى هديه ونحره[١٨]، وقيل: بعث ﷺ, إلى مكة المشرفة عشرين بدنه فنحرت في المروة[١٩]، وفرقت على مساكين الحرم ثم جلس ﷺ فحلق رأسه وكان الحالق له في هذه المرة خراش بن أبي أمية الخزاعي- رضي الله عنه[٢٠]، وفي رواية: دخل ﷺ قبة من أدم حمراء[٢١]، ودعا بخراش المذكور فحلق رأسه الشريف ورمى شعره على شجرة فأخذه الناس يتحصصون[٢٢]، أي أخذ كل منهم حصة منه، وخص أم عمارة رضي الله عنها[٢٣]، طاقات[٢٤] منه، فكانت تغسله للمريض وتسقيه فيبرأ[٢٥].

المرّة الثانية:

كانت في عمرة القضاء[٢٦] التي قضى رسول[٢٧] الله ﷺ قريشاً أي صالحهم ومن ثم قيل لها أيضاً عمرة الصلح وكانت في شهر ذي القعدة من السنة السابعة للهجرة[٢٨] وليست قضاءً عن العمرة التي صُدّ فيها عن البيت فإنها لم تكن فسدت بصدِّه عن البيت بل كانت عمرة تامة معدودة في عمره ﷺ التي اعتمرها بعد الهجرة وهي أربعة: عمرة الحديبية المتقدمة وعمرة القضاء هذه, وعمرة الجعرانة[٢٩]، وعمرة حجة الوداع.

وكون العمرة لا تفسد [أ/ ٢] بالصدِّ إنما هو على ما يراه إمامنا الشافعي رضي الله تعالى عنه[٣٠]، أما على رأي من يرى أنها تفسد بالصدّ عنها فإنه يجب قضاؤها[٣١] وذلك أنه ﷺ خرج من المدينة المنورة قاصداً لمكة المشرفة للعمرة المذكورة على ما عاقد عليه الصلاة والسلام قريشاً في الحديبية المتقدمة، من أنه يدخل مكة في العام القابل على ما تقدم وأنه لا يقيم بها أكثر من ثلاثة أيام وقيل اشتراط[٣٢] الثلاثة كان في عمرة القضاء وقد ساق معه ﷺ ستين بدنة وأحرم من باب المسجد ثم دخل ﷺ مكة المشرفة راكباً على ناقته القصواء[٣٣] وأصحابه محدقون به قد توشحوا السيوف وهم يُلبون وطاف ﷺ البيت وهو على راحلته[٣٤] وزمام ناقته بيد عبد الله بن رواحة[٣٥] وأمره ﷺ أن يقول: «**لا إله إلا الله وحده صدق وعده ونصر عبده، وأعزّ جنده، وهزم الأحزاب وحده**»[٣٦], فقالها ابن رواحة ﷺ وقالها الناس معه، واستلم الحجر الأسود بمحجنة[٣٧] ودخل ﷺ البيت ولم يزل به حتى أذن بلال– ﷺ الظهر فوق ظهر الكعبة إنما كان عام الفتح[٣٨].

وقال بعضهم دخوله ﷺ البيت وأذان فوق ظهر الكعبة إنما كان في عام الفتح «لا في عمرة القضاء»[٣٩] ثم ﷺ بين الصفا[٤٠] والمروة[٤١] وحلق رأسه الشريف، وكان الحالق له عليه الصلاة والسلام هذا معمر بن عبد الله العدوي [ب/ ٢] ﷺ[٤٢].

المرّة الثالثة:

كان عند منصرفه ﷺ من غزوة الطائف[٤٣] فلما أن جاء[٤٤] ﷺ إلى الجعرانة أحرم فيها ودخل مكة ليلاً حتى استلم الحجر الأسود، ثم رجع من ليلته ولم يسق ﷺ معه هدياً في هذه العمرة وحلق رأسه الشريف، وكان له في هذه المرة أبا هند الحجام، وقيل أبو خراش بن

أمية الذي حلق له ﷺ في الحديبية وأتى بأعمال العمرة بعد أن أقامة بالجعرانة ثلاثة عشر ليلة(٤٥)، وقال ﷺ(٤٦): «**اعتمر بها سبعون نبيّاً**»(٤٧).

المرة الرابعة:

كانت في حجة الوداع، سميت بذلك لأنه ﷺ ودّع الناس فيها ولم يحج بعدها، وكانت سنة عشر من الهجرة، وقد فرض الحج سنة ست وقيل سبع وقيل عشر من الهجرة، ولما خرج رسول الله ﷺ يريد الحج، أعلم الناس بذلك ولم يحج منذ هاجر(٤٨) إلى المدينة غير هذه الحجة وأما بعد النبوة وقبل الهجرة: فحج ثلاث حجّات وقيل حجتين وقيل حجة وقيل كان يحج (ألف سنة)(٤٩)، وقيل: ساق ﷺ مائة من الإبل فنحر منها بيده الشريفة يوم النحر ثلاثة وستين بدنة(٥٠)، وكان في ذلك إشارة إلى منتهى عمرهﷺ لأن عمره في ذلك اليوم ثلاثة وستين فنحر بيده الشريفة لكل سنة بدنة وأخذ له من كل بدنة قطعة لحم وطبخ وأكل منه ثم أمر ﷺ علياً كرم الله وجهه أن ينحر ما بقي من المائة ثم حلق رأسه الشريف [أ/ ٣] ﷺ, وكان الحالق له معمر بن عبد الله الذي حلق له في عمرة القضاء، وهنا قال له عليه الصلاة والسلام: ها، وأشار بيده إلى الجانب الأيمن، فبدأ بشقه الأيمن فحلقه ثم بشقه الأيسر فحلقه وقسم ﷺ شعره, فأعطى نصفهُ لأبي طلحة(٥١) أي نصف شعره، شق رأسه الأيمن، وأعطى الناس(٥٢) نصف الأيسر وقيل أعطاه لأم سلمة زوج أبي طلحة رضي الله عنهما وفي رواية: أن الذي أخذه أبو طلحة هو شعر شق الرسول ﷺ الأيسر، وأن الذي تقاسمه الناس هو الشق الأيمن(٥٣)، قال ابن القيم: وهذا هو الراجح(٥٤).

وقد روي عن أنس(٥٥) رضي الله عنه: «**رأيت رسول الله ﷺ والحلاق يحلقه وقد طاف به أصحابه ما يريدون أن تقع شعرة إلا في يد رجل**»(٥٦) وروي: «أن خالد بن الوليد(٥٧) سقطت قلنسوته في حرب فطلبها طلباً حثيثاً فعوتب في ذلك فقال إن فيها من شعر ناصية رسول اللهﷺ وأنها ما كانت معي في موقف إلا نصرت بها»(٥٨).

ثم لما حلق ﷺ حلق بعض أصحابه وقصّر بعضهم فقال ﷺ عند ذلك: «**اللهم اغفر للمحلقين**، قالوا: والمقصرين؟ فأعاد ﷺ وأعادوا ثلاثاً، وقال في الرابعة: **والمقصرين**»(٥٩).

هذا وقد ظهر لك مما ذكر ما فعل بشعر رأسه الشريف ﷺ.

وأما شعره ﷺ أنه ليس بجعود[٦٠] [ب/٣]، ولا قطط[٦١]، أي بالغ في الجعودة ولا رحل[٦٢] سبط أي بالغ في السبوطة ويطول بحسب الأوقات فإذا غفل عن تقصيره وصل إلى منكبه وإذا قصره تارة ينزل عن شحمة إذنه وتارة لا ينزل عنها...[٦٣]

وروي عن أم هانئ[٦٤] رضي الله تعالى عنها، قالت: «**كان له ﷺ أربع غدائر**»[٦٥] أي ضفائر[٦٦] تخرج أذنه اليمنى من بين ضفيرتين وأذنه اليسرى كذلك، وكان ﷺ أهدب الأشفار، أي طويل شعر العين، كث اللحية أي عظيمها[٦٧]، وكان ﷺ يسرحها بالماء بمشط من العاج قيل هو شيء يتخذ من ظهور السلحفاة البحرية وقيل لعظم الفيل عاج أيضاً، ليس بمرادٍ هنا[٦٨].

وكان له ﷺ مقراض أي مقص يقص به شاربه، وكان ﷺ يسمية الجامع[٦٩] لأن لفظ الجامع تفاؤل حسن وكان ﷺ يحب الفأل الحسن[٧٠].

وكان ﷺ يكثر دهن رأسه حتى كأن ثيابه ثياب زيّات أو دهّان[٧١]، وقد روي أنه ﷺ لم يكن في شعر رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء[٧٢].

وعن أنس رضي الله عنه: «**أن شيب لحيته ﷺ كان في عنفقته**[٧٣] **وصدعته**[٧٤] **متفرقاً**»، قال بعضهم: أخذ من مجموع الروايات إنما شابَ ﷺ بالعنفقة الكريمة أكثر مما شاب بغيرها [٧٥]، انتهى.

فائدة

روي عنه ﷺ أنه قال: [أ/ ٤] «**شيبتني هود وأخواتها**، فقال له أبو بكر الصديق رضي الله عنه: ما أخواتها يا رسول الله؟ قال: **الواقعة، والقارعة، وإذا الشمس كورت، وسأل سائل**»[٧٦]، وفي رواية: «**شيبتني هود والواقعة والمرسلات وعمّ يتساءلون وإذا الشمس كورت واقتربت الساعة**»[٧٧].

فائدة أخرى

قال ﷺ: «**من شاب شيبة في الإسلام كانت له نوراً يوم القيامة**»[٧٨]، وبما ذكر قد عرفتَ صفة شعره ﷺ وشيبه عليه أفضل الصلاة والسلام، وأما صفة لونه ﷺ فقد خلق الله أجساد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام سليمة من العيب حتى صلحت لخلود الأنفس الكاملة وهم متفاوتون ونبينا ﷺ أصح الأنبياء مزاجاً وأكملهم جسداً.

وعن أنس ﷺ: «**ما بعث الله نبياً إلا حسن الوجه، حسن الصوت، وكان نبينا ﷺ أحسنهم صوتاً ووجهاً**»(٧٩)، انتهى.

ومما وُصف به ﷺ أنه أزهر اللون أي أبيض مشرب بحمرة, ووصف ﷺ بأنه كان ضخم الهامة أعني عظيم الرأس. ووصف أيضاً: كان فخماً مفخماً أي عظيماً في الصدور والقلوب يتلألأ كالقمر ليلة البدر(٨٠)، وعن أبي هريرة ﷺ: «**ما رأيت أحد أحسن من رسول الله ﷺ كأن الشمس تجري في وجهه**»(٨١)، وفي رواية: «**تجمع من وجهه**»(٨٢)، وعن ابن عباس ﷺ [ب/ ٤](٨٣): «**لم يقم ﷺ مع شمس قط إلا غلب ضووه ضوء الشمس ولم يقم مع سراج قط إلا غلب ضووه ضوء السراج**»(٨٤)، وكان ﷺ أزجّ الحاجبين(٨٥)، في غير قرن، أي بين حاجبيه فرجة، والقرن بالتحريك اتصال شعر الحاجبين(٨٦)، وورد مقرون الحاجبين أي شعر أحدهما متصل بالآخر لا حاجز بينهما، ولا منافاة؛ لأن ذلك يجوز أن يكون بحسب الرائي لأن الفرجة التي كانت بين حاجبيه يسيرة لا تتبين إلا لمن دقّ النظر، وكأن بين حاجبيه ﷺ عرقٌ يدره الغضب(٨٧) أي إذا غضب امتلأ ذلك العرق دماً، فيظهر ويرتفع، وكان ﷺ أدعج(٨٨) العينين أي شديد سوادها, هما أهدب الأشفار أي طويل شعر العينين(٨٩)، وعن أبي هريرة ﷺ(٩٠) «**أنه ﷺ أكحل العين**»(٩١). وعن جابر ﷺ(٩٢): «**إذا نظرت إلى رسول الله ﷺ قلت: أكحل أي في عينيه كحل وليس بالكحل**»(٩٣)، وكان ﷺ سهل الخدين، ضلع الفم(٩٤)، أي واسعه، أَشْنَبْ أي في ريقه برد وعذوبة.

وعن أنس ﷺ: «**شممت العطر كلها فلم أشم فكهة أطيب من فكهته ﷺ**»(٩٥).

وهذا آخر ما تيسر من الجواب على هذا السؤال المتعلق بسيد الأحباب صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذرياته وأتباعه وأحبابه وسلم تسليماً كثيراً، وصلاةً وسلاماً دائمين متلازمين إلى يوم الدين واجعلنا [أ/ ٥] اللهم من خيار أتباعه وأحبابه بجاهه آمين, والحمد لله رب العالمين.

كتبه الفقير أحمد بن الشيخ أحمد الإمام
بالمسجد الحسيني، غفر الله له
ولوالديه ولمن نظر فيه
ودعا له بالمغفرة للمسلمين
أجمعين آمين
وصلى الله على
سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه
وسلم
.

الهوامش

(١) عجائب الآثار، عبد الرحمن بن حسن الجبراتي، دار الجيل، بيروت- لبنان، ١/٢٩٨. فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات، والمسلسلات، عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، بيروت، ط٢، ١٩٨٢، تحقيق: إحسان عباس دار العرب الإسلامي، ٢/ ٥٦٤، الإعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء ومن العرب المستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي (ت١٩٧٦)، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٧٩م، ٦٥/٧، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي (ت١٩٢٠م)، مكتبة الإسلامية والجعفرية، بطهران، ط٣، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، ٢/ ٣١٩.

(٢) ينظر المصادر السابقة نفسها.

(٣) البسملة: لم تكن موجودة في الأصل.

(٤) الفردوس: الوادي الخصيب عند العرب, وهي حديقة في الجنة, وقوله تعالى:﴿ ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿١١﴾ ﴾ [المؤمنون: ١١], لسان العرب، للإمام العلامة أبي

الفضل جمال الدين محمد بن مكرك بن منظور الإفريقي المصري (ت٧١١هـ)، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٧٥هـ/ ١٩٤٦م, ١٦٣/٦.

(٥) هكذا بدأ المؤلف (محمد ابن الميت)، بالجواب عن السؤال الذي رفع إليه من صفة حلاقة المصطفى ﷺ.

(٦) الكلمة مشوشة في الأصل بتأثير البلل وانحراف الحبر.

(٧) الأدب: عبارة عن معرفة ما يتحرز به عن جميع أنواع الخطأ، التعريفات، السيد الشريف على بن محمد الجرجاني، دار أحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص١٣.

(٨) في الأصل (رأسه) الألف بلا ذكر الهمزة، وكل كلمة بهذا الرسم ستأتينا مستقبلا سنصححها دون الإشارة إليها.

(٩) ابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد, من أعلام الإصلاح الديني من القرن الثامن الهجري، ولد في دمشق وهو تلميذ بن تيمية حيث تأثر به تأثيراً كبيراً وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه وله عديد من المؤلفات في الشريعة والتفسير والفقه منها: أعلام الموقعين وزاد المعاد، مدراج السالكين، وتلبيس إبليس وغيرها، وقد أوى أبن القيم دورا بارزا في الفكر الإسلامي الحديث. ينظر: مشاهير علماء المسلمين، جمع وأعداد: علي بن نايف الشحود، حقوق الطبع متاحة للهيئات العلمية والخيرية، ١٤٩/١.

(١٠) ذكر ابن القيم- رحمه الله- أن أبو هند الحجام ﷺ، حلق رأس المصطفى ﷺ ولم يذكر الصحابيين الآخريين- رضي الله عنهم أجمعين- (خراش بن أمية ومعمر بن عبد لله)، في جميع كتبه. ينظر: تحفة المولود ابن قيم الجوزية، مكتبة دار البيان، دمشق، سوريا، ط١، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، تحقيق عبد القادر الأرنأوط، ١٠٤/١، ينظر زاد المعاد، ابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت، الكويت، ط١٤، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، تحقيق شعيب الأرنأوط، وعبد القادر الأرنأوط، ١١١/٤.

(١١) خراش بن أمية الكعبي الخزاعي، شهد بيعة الرضوان وحلق رأس النبي ﷺ ولم يروي شيئا، توفي سنة ستين للهجرة أو في حدودها. ينظر: الوافي بالوفيات، صلاح الدين

خليل بن أيبك ألصفدي، دار النشر، فرانز شتايز بيفيسباون، ط٢، ١٣٨١هـ/١٩٦١م, ٤/ ٣٦.

(١٢) معمر بن عبد الله بن نضله بن جرثان بن عوف بن عبيد بن عويج بن عدي بن كعب، من مهاجري الحبشة، وله صحبة ورواية عن الرسول ﷺ، وهو الذي مسح شعر الرسول ﷺ، وحلقه في حجة الوداع وروى عنه سعيد بن قيس وغيره.

ينظر: تكملة الإكمال، محمد بن عبد الغني البغدادي أبو بكر جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٠هـ، تحقيق الدكتور عبد القيوم عبد رب النبي، ٤/٢٧٢.

(١٣) أسماء بن حارثة بن سعيد بن عبد الله بن غياث بن بني أفضى من الطبقة الثالثة من المهاجرين، وكنيته ابو هند، وكان هو وأخوه ملازمين الخدمة الرسول ﷺ وحلق رأس المصطفى الشريف قال ابن سعد: توفى أبو هند سنة ست وستين وهو ابن ثمانين سنه في خلافة معاوية ﷺ بالمدينة وأخرج أبن سعد له حديثا. ينظر: الوافي بالوفيات، ٢/ ٢٥٥-٣/ ١٩١.

(١٤) غزوة الحديبية: كانت في ذي العقدة سنه ست للهجرة، وقد سمى الله تعالى هذه الغزوة فتحا مبينا ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ [الفتح: ١]، وسمي الفتح الأعظم وكان من ثمراته فتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة. ينظر: السيرة النبوية, للدكتور علي محمد الصلابي، دار المعرفة بيروت- لبنان، ٢٠٠٥م، ص٦٥٧-٦٦٠.

(١٥) ذي الحليفة: وهي منطقة مقابل مكة المكرمة وخارجها، حيث فرضها الرسول ﷺ لأهل المدينة ليعتمروا منها حيث تمتع الرسول الكريم بالعمرة إلى الحج وساق الهدي من ذي الحليفة.

ينظر: تذكرة الحفاظ محمد بن أحمد بن عثمان بن قيماز الذهبي أبو عبد الله، ٣/١٠٢٥.

(١٦) الهاء في أخر الكلمة غير واضحة.

(١٧) ينظر: السيرة النبوية، للصلابي، ص٦٧٢-٦٨٠.

(١٨) في الأصل:(ونحوه) بالواو والصواب ما أثبتناه والله أعلم.

(19) المروة: الحجارة البيض البراقة، تقدح منها النار وبها سميت المروة بمكة، وهي المكان الذي في طرف السعي. ينظر: القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، دار الفكر دمشق- سوريا، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ١/ ٣٣٧.

(20) ينظر: سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمصادر المؤلف: محمد بن يوسف الصالحي الشامي مصدر الكتاب: موقع يعسوب، ٥/٥٧.

(21) قبة أدم حمراء: أي شيئ أشبه بالخيمة من أدم أي من جلد حيوان لونها أحمر.
وقال أبن الكلبي: بيوت العرب ستة قبة من أدم، ومظلة من شعر، وخباء من صوف، بجاد من وبر، وخيمة من شجر واقنة من حجر. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيفى الملقب بمرتضى الزبيدي, تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر دار الهداية، ٢٤/ ١٨٣.

(22) في الأصل: (يتحلصون) قد تكون وهماً من الناسخ, والصواب ما أثبتنا والله أعلم.

(23) أم عمارة رضي الله عنها: نسيبة بنت كعب بن عمرو الأنصارية الفاضلة المجاهدة الخزرجية النجارية المازنية المدنية، كان أخوها عبد الله بن كعب المازني من البدريين، شهدت أم عمارة ليلة العقبة وشهدت أحداً والحديبية ويوم حنين ويوم اليمامة وفعلت الأفاعيل روي عنها أحاديث، وقطعت يدها في الجهاد، وقاتلت وأبلت بلاءً حسناً وجرت أثنى عشر جرحاً، وابنها حبيب بن زيد بن عاصم هو الذي قطعه مسيلمة الكذاب، وابنها الآخر عبد الله بن زيد الذي حكى وضوء رسول الله ﷺ، قتل يوم الحرة، وهو الذي قتل مسيلمة الكذاب بسيفه. ينظر: سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين، بإشراف: شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، ٣/ ٢٤٩.

(24) طاقات: مفردها: طاق, تكون الضفيرة الشعر من ثلاث طاقات, تحاك لتصبح ضفيرة, ينظر: المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري, دراسة وتحقيق: يوسف الشيخ محمد, المكتبة العصرية, ١/١٨٨.

(٢٥) ينظر: سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد, ٥٧/٥.

(٢٦) عمرة القضاء: لما رجع الرسول ﷺ من خيبر أقام فيها شهري ربيع وجماديين ورجب وشعبان ورمضان وشوال يبعث فيها بين ذلك غزوة وسراياه، ثم خرج في ذي القعدة سنة السابعة للهجرة في الشهر الذي صده المشركون معتمراً عمرة القضاء مكان العمرة التي صدوه عنها واستعمل على المدينة عويف بن الأضبط الديلي، وسميت عمرة القصاص لأنهم صدوا الرسول ﷺ، في ذي القعدة في الشهر الحرام سنة ست للهجرة فاقتص منهم فدخل مكة في ذي القعدة في الشهر الحرام، وفي سفره تزوج أم المؤمنين ميمونة ﵂ . ينظر: السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري أبو محمد، دار الجيل، بيروت– لبنان، ١٤١١هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ٥/ ١٧– ٢٠.

(٢٧) كلمة (رسول) محذوفة في الأصل، بسبب نسيان الناسخ لها وأضفناها ليستقيم الكلام.

(٢٨) ينظر: سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد, ١٩٦/٥, والسيرة النبوية، لأبن كثير, موقع يعسوب, ٤٤٦/٣.

(٢٩) عمرة الجعرانة: لما أفرغ الرسول ﷺ من غزوة حنين، أمر الرسول ﷺ السبايا والأموال إلى الجعرانة فحسبت بها، وهي تبعد عشرة أميال من مكة المكرمة، ثم خرج من الجعرانة معتمراً، فلما فرغ رسول الله ﷺ، من عمرته انصرف رجوعاً إلى المدينة واستخلف عتاب بن أسيد على مكة دخل معه معاذ بن جبل رضي الله عنهما يفقه الناس في دينهم ويعلمهم القرآن. ينظر: السيرة النبوية، لعبد الملك بن هشام، ٥/ ١٧٢– ١٧٨.

(٣٠) ينظر: حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب، سليمان بن عمر محمد البجيرمي، المكتبة الإسلامية، ديار بكر– تركيا، ١/ ٣٥٤.

(٣١) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن نجيم الحنفي، دار المعرفة، بيروت– لبنان، ٣/ ٦٢، وينظر: المبدع شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق، المكتبة الإسلامية، بيروت– لبنان، ١٤٠٠هـ، ٣/ ٢٧٣.

(٣٢) في الأصل: الاشتراة، بالتاء المدورة في نهاية رسم الكلمة، وهو وهم من الناسخ والصحيح ما أثبتناه والله أعلم.

(٣٣) القصواي: كذا وردت الكلمة في الأصل، والصواب ما أثبتناه حسب ما جاءت في كتب السيرة. ينظر: الشمائل الشريفة، الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار طائر العلم للنشر والتوزيع، تحقيق: حسن بن عبيدة با حبيشي، ١/ ٢١٩، والسيرة النبوية، للصلابي، ص٧٨٠- ٧٨٥.

(٣٤) راحليه: كذا وردت الكلمة في الأصل، والصواب ما أثبتناه والله أعلم.

(٣٥) عبد الله بن رواحة: وهو عبد الله بن رواحة بن ثعلبة بن امرئ القيس بن عمرو بن امرئ القيس الأكبر بن مالك بن ثعلبة بن كعب بن الخزرج بن الحارث بن الخزرج الأنصاري الخزرجي ثم من بني الحارث يكنى أبو محمد وقيل أبو رواحة وقيل أبو عمرو وأمه كبشة بنت واقد بن عمرو من بني الحارث بن الخزرج وكان من أمراء الشعراء وكان ممن شهد العقبة، وشهد بدراً وأحداً والخندق والحديبية وخيبر وعمرة القضاء والمشاهد كلها مع الرسول ﷺ إلا الفتح وما بعده فإنه كان قد استشهد يوم غزوة مؤتة سنة ثمان للهجرة. ينظر: السيرة النبوية، لعبد الملك بن هشام، ٥/ ٢٢- ٢٥، الوافي بالوفيات، ١/ ٣٧، سير أعلام النبلاء، ١/ ٢٣٠- ٢٣٣.

(٣٦) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ كان إذا قفل من غزو أو حج أو عمرة يكبر على كل شرف من الأرض ثلاث تكبيرات ثم يقول: **لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير. آيبون تائبون عابدون لربنا حامدون. صدق الله وعده. ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده**», صحيح البخاري, ٢٣٤٦/٥ برقم (٦٠٢٢) وصحيح مسلم ٩٨٠/٢ برقم (١٣٤٤).

(٣٧) في الأصل: (بمحجمه), المِحْجَنُ: كالصَّوْلَجانِ وفي الحديث أَنه كان يَسْتَلِم الرُّكْنَ بمِحْجَنَهِ المِحْجَنُ عَصاً مُعَقَّفة الرأْس كالصَّوْلجان, لسان العرب, مادة: حجن, ١٠٨/١٣, عن جابر قال: «طاف رسول الله ﷺ بالبيت في حجة الوداع على راحلته يستلم الحجر بمحجنه لأن يراه الناس وليشرف وليسألوه فإن الناس غشوة», غشوة أي ازدحموا عليه وكثروا, صحيح مسلم, ٩٢٦/٢ برقم (١٢٧٣), وأخرجه البخاري بنحوه, ٧٣٩/٢ برقم (١٩٩١).

(٣٨) ينظر: الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت– لبنان، ط١، ١٩٦٨، ٢/ ١٢٢, ورحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري, ملتقى أهل الحديث, ٣٥٧/١.

(٣٩) العبارة الموضوعة بين القوسين مشوشة في الأصل بسبب سوء التخزين.

(٤٠) الصفا: الحجارة الملساء، موضع بمكة في أصل جبل أبي قبيس والصفاة الحجر العريض الأملس، وهي المكان الذي في طرفي السعي. ينظر: القاموس الفقهي، ٢١٤/١.

(٤١) المروة: سبق تعريفها في البحث.

(٤٢) ينظر: الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت– لبنان، ط١، ١٩٦٨، ٢/ ١٢٢, والرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري, ملتقى أهل الحديث, ٣٥٧/١.

(٤٣) غزوة الطائف: حدثت بعد معركة حنين سنة الثامنة للهجرة ثم سار الرسول ﷺ إلى الطائف حين فرغ من غزوة حنين فسلك الرسول ﷺ إلى الطائف من طريق نخلة اليمامة ثم قرن ثم على المليح على بحرة الرغاء فبنى بها مسجداً فصلى فيه، حاصر رسول الله ﷺ أهل الطائف واستخدم أساليب متنوعة في القتال والحصار ومارس الشورى واختار المكان المناسب عند الحصار، واستخدم الرسول ﷺ المنجنيق والدبابة وهي على شكل بيت صغير يعمل من خشب وتتخذ للوقاية من سهام الأعداء ولما اشتدت المقاومة من أهل الطائف وقتلوا مجموعة من المسلمين، أمر الرسول ﷺ بحرق بساتين العنب والنخيل في ضواحي الطائف للضغط على ثقيف، وبعد ذلك ناشدته ثقيف بالله الرحيم أن يترك هذا العمل، ووجه النبي ﷺ أن من ينزل من الحصن فهو حر مخرج ثلاثة وعشرون من العبيد منهم أبو بكرة الثقفي فأسلموا، فاعتقلهم. ينظر: السيرة النبوية، لعبد الملك بن هشام، ٥/ ١٤٩– ١٥٢، والسيرة النبوية، للصلابي، ص٧٨٤– ٧٨٦.

(٤٤) في الأصل (جا) دون كتابة الهمزة.

(٤٥) ينظر: سيرة النبوية لأبن كثير, ٦٩٥/٣, والدرر في اختصار المغازي والسير، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ), تحقيق: الدكتور شوقي ضيف, وزارة الأوقاف المصرية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة, ط١, ١٤١٥هـ/١٩٩٥م, ٢٤٣/١.

(٤٦) (صلى الله عليه وسلم) زيادة من عندنا ليستقيم الكلام.

(٤٧) لم نجد لفظ هذا الحديث إلا في طبقات الكبرى لأبن سعد, ١٧٢/٢.

(٤٨) في الأصل (هاجري) بإضافة الياء إلى آخر الكلمة.

(٤٩) (ألف سنة): كذا وردت العبارة في الأصل وربما كان يقصد أن حجته ﷺ تعادل حج ألف سنة, أو كان يقصد بها: (كل سنة) والله أعلم.

(٥٠)عن جابر بن عبد الله: «**أن النبي ﷺ حج ثلاث حجج حجتين قبل أن يهاجر وحجة بعد ما هاجر ومعها عمرة فساق ثلاثة وستين بدنة وجاء علي من اليمين ببقيتها فيها جمل لأبي جهل في أنفه برة من فضة فنحرها رسول الله ﷺ وأمر رسول الله ﷺ من كل بدانة ببضعة فطبخت وشرب من مرقها**», سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وكمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م, ١٧٣/٣ برقم (٨١٥).

(٥١) أبي طلحة: زيد بن سهل بن الأسود بن حرام أبو طلحة الأنصاري الخزرجي، زوج أم سلمة أم أنس بن مالك، شهد العقبة الثانية والمشاهد كلها مع الرسول ﷺ وكان أحد نقباء الأنصار الاثني عشر، توفي وهو ابن سبعين سنة، توفي سنة اثنتين أو أربع وثلاثين للهجرة وروى له جماعة. ينظر: الوافي بالوفيات، ٥/ ٢- ٤.

(٥٢) في الأصل حرف السين في كلمة (الناس) غير واضحة، إذ كانت مكتبة بشكل (النار) وكان الراء منحرفاً، والمقصود (الناس) وبذلك يستقيم المعنى.

(٥٣) أخرجه مسلم في صحيحه، ٨٢/٤ برقم (٣٢١٥).

(٥٤) ينظر: زاد المعاد، لابن القيم، ٢/ ٢٤٧.

(٥٥) أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم الإمام أبو حمزة الأنصاري النجاري المدني خادم الرسول ﷺ وله صحبة طويلة وحديث كثير وملازمة للنبي ﷺ منذ هاجر إلى أن مات ثم خدم أبي بكر وعمر وعثمان وكان آخر الصحابة موتاً سنة (٩٣ للهجرة), ينظر: تذكرة الحفاظ، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، دار الفكر، بيروت- لبنان، ١/ ٤٤.

(٥٦) الحديث: أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، برقم (١٢٤٠٠)، ١٣/ ٣٩٣، وأخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى، ١/ ٤٣١.

(٥٧) خالد بن الوليد بن مغيرة المخزومي القرشي، سيف الله الفاتح الكبير الصحابي كان من أشراف قريش في الجاهلية، وشهد مع المشركين حروباً ضد الإسلام إلى عمرة الحديبية، وأسلم قبل فتح مكة (هو وعمرو بن العاص) سنة سبعة للهجرة، ولما ولي أبو بكر الخلافة وجهه لقتال مسيلمة الكذاب، ثم سيره إلى العراق سنة (١٢ للهجرة) ففتح الحيرة وحولهُ إلى الشام وجعله أمير على أمراء الشام. ولما ولي عمر بن الخطاب الخلافة عزل خالد وولى أبو عبيدة الجراح قيادة الجيش في فتوحات الشام، مات في حمص بسوريا وقيل مات في المدينة المنورة سنة إحدى وعشرين للهجرة. ينظر: العبر في خبر من غبر، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٦٧٣هـ- ٧٤٨هـ)، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٤م، تحقيق: د.صلاح الدين المنجد، ١/ ٢٥، والوافي بالوفيات، ٦/ ٤٨٢.

(٥٨) ينظر: مختصر سيرة الرسول ﷺ، عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي، دار الفيحاء، دمشق- سوريا، مع دار السلام، الرياض- السعودية، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ١/ ٥١٠، وينظر: سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد, ١١/ ٤٥١.

(٥٩) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، برقم (١٦٤٠)، ٢/ ٦١٦.

(٦٠) جعود: الشعر، بضم العين وكسرها (جُعُودةً) أذا كان فيه التواد وتقبض فهو (جعد) وذلك كلام المسترسل. ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت– لبنان، ١٠٢/١.

(٦١) القطط: شعر (قط) شديد الجعودة، وفي التهذيب (القطط)، شعر الزنجي. ينظر: مصباح المنير، ٥٠٨/٢.

(٦٢) رجل: سبط: (سبط)، بالفتح وصف بالمصدر، إذا كان مسترسلا و(تسبط، سبوطة)، فهو (سبط)، مثل سهل سهولة. ينظر: مصباح المنير، ٢٦٤/١.

(٦٣) عن أنس بن مالك، قال: «**كان النبي ﷺ ضخم اليدين لم أر بعده مثله وكان شعر النبي ﷺ رجلا لا جعد ولا سبط**» صحيح البخاري، ٢٢١٢/٥ برقم (٥٥٦٦), صحيح مسلم، ١٨١٩/٤ برقم (٢٣٣٨).

(٦٤) أم هانئ: السيدة الفاضلة أم هانئ بنت عم النبي ﷺ بنت أبي طالب بن عبد مناف بن عبد المطلب الهاشمية المكية أخت علي وجعفر ﷺ أسمها فاختة وقيل هند، تأخر إسلامها، دخل النبي ﷺ إلى منزلها يوم الفتح فصلى عندها ثمان ركعات الضحى، روت أحاديث، كانت تحت هبيرة بن عمرو بن عائذ المخزومي هرب يوم الفتح إلى نجران، وأسلمت يوم الفتح. ينظر: سير أعلام النبلاء، ٢/ ٣١١.

(٦٥) في الأصل: (غدائير) وحذفنا النقطتين، واكتفينا بإبقاء ركزة الهمزة على الكرسي.

(٦٦) ضفائر: الضفيرة: من الشعر الخصلة والجمع (ضفائر) وهي حبل من الشعر. ينظر: المصباح المنير، ٢/ ٣٦٣. أخرج الإمام أحمد بن حنبل في مسنده: عن أم هانئ قالت: «رأيت في رأس رسول الله ﷺ ضفائر أربعاً» ٤٢٥/٦ برقم (٢٧٣٩٠).

(٦٧) وأخرج الإمام أحمد أيضاً: «كان الرسول ﷺ ضخم الرأس عظيم العينين هدب الأشفار قال: حسن الشفار مشرب العينين بحمرة كث اللحية»، ١٠١/١ برقم (٧٩٦).

(٦٨) أخرج ابن سعد في طبقاته الكبرى قال: «كان لرسول الله ﷺ مشط من عاج يتمشط به»، ١/ ٤٨٤. وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه قال: «إنه كان له مشط من عظام الفيل ومدهن من عظام الفيل». مصنف ابن أبي شيبة، للإمام الحافظ أبي بكرة عبد الله بن

محمد بن إبراهيم بن عثمان بن أبي شيبة الكوفي العبسي (ت٢٣٥)، مطبعة العزيزية لدائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن– الهند، ١٣٦١هـ/ ١٩٦٦م, ١١٦/٦.

(٦٩) في الأصل: (الجميع), عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: «وَكَانَ لَهُ مقراضٌ يُسَمَّى الْجَامِعَ، وَكَانَ لَهُ قَضِيبُ شَوْحَطٍ يُسَمَّى الْمُشَوِّقَ», المعجم الكبير، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م, ٣٢٠/٩ برقم (١١٠٤٥), وفيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي, المكتبة التجارية الكبرى، مصر, ط١, ١٣٥٦هـ, ١٧٥/٥.

(٧٠) الفأل: بسكون الهمزة ويجوز التخفيف، وهو أن يسمع كلاماً حسناً فيتيمن به، وإن كان قبيحاً فهو (الطيرة) والتفاؤل بكذا تفاؤلاً. ينظر: المصباح المنير، ٢/ ٤٨٤.

(٧١) عن أنس بن مالك ﵁ قال: «كان الرسول ﷺ يكثر دهن رأسه ويسرح لحيته بالماء». ينظر: مصنف ابن أبي شيبة، ١/ ٤٨٢، وشعب الإيمان، أبو بكر بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط١، ١٤١٠هـ، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، برقم (٦٤٦٣)، ٥/ ٢٢٦.

(٧٢) عن أنس بن مالك ﵁ قال: «... توفاه الله على رأس ستين سنة وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء». ينظر: صحيح البخاري، برقم (٥٩٠٠)، ١٥/ ٢٧، وصحيح مسلم، برقم (٦٢٣٥)، ٧/ ٨٧.

(٧٣) عنفقة: (عنفق) وهي الشعرات سالت من مقدمة الشفة السفلى ورجل بادي العنفقة إذا عري موضعها من الشعر. ينظر: تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان، ٢٠٠١م، ط، ٣/ ١٩٢.

(٧٤) صدعه: الصدع الشق وقد صدعه (أي في مفرق الشعر في مقدمة الرأس) والصداع وجع الرأس. ينظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت– لبنان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، تحقيق: محمود خاطر، ٣٧٥/١.

(٧٥) أخرج ابن سعد في طبقاته الكبرى، ولم أجد هذا الكلام لأنس بن مالك إلا في طبقات ابن سعد الكبرى حيث قال: «أخبرنا حيد الطويل قال: سئل أنس بن مالك هل خضب رسول الله ﷺ فقال: ما شاء الله بالشيب... وقال إسماعيل ويزيد في حديثهما: إنما كانت شعرات في مقدمة لحيته، ثم أصغى حميد الطويل إلى رجل عن يمينه قال: سبع عشرة، ووضع يده على عنفقته»، ١/ ٤٣١. وعن شعبة عن سماك بن حرب قال: سمعت جابر بن سمرة سئل عن شيب النبي ﷺ فقال: «كان إذا دهن رأسه لم يُر منه شيء وإذا لم يدهن رئي منه». صحيح مسلم، ٧/٨٥ برقم (٦٢٢٩).

(٧٦) وسأل سائل: لم نجدها في روايات عن النبي ﷺ في جميع كتب الحديث، وقد تكون وهم من الناسخ أو قصد بها المرسلات أو عم يتساءلون، والله أعلم.

(٧٧) حديث رواه الإمام الترمذي في سننه, ٥/٤٠٢ برقم (٣٢٩٧), بلفظ: عن ابن عباس قال: قال أبو بكر ﷺ: يا رسول الله قد شبت، قال: «**شيبتني هود والواقعة والمرسلات وعم يتساءلون وإذا الشمس كورت**». البيهقي في شعب الإيمان، ١/ ٤٨١، وابن سعد في الطبقات، ١/ ٤٣٥، والحاكم في المستدرك، ٢/ ٣٧٤.

(٧٨) حديث رواه الحاكم في المستدرك، ٣/٥١ برقم (٤٣٧١), والترمذي في سننه, ٤/١٧٢ برقم (١٦٣٤), والنسائي في سننه, ٦/٢٦ برقم (٣١٤٢), والبيهقي في شعب الإيمان, ٤/٦٨ برقم (٤٣٤١).

(٧٩) رواه ابن سعد في الطبقات الكبرى، عن قتادة ﷺ بلفظ: «ما بعث الله نبياً قط إلا بعثه حسن الصوت حتى بعث نبيكم فكان حسن الوجه حسن الصوت»، ١/ ٤٢٠.

(٨٠) «كان الرسول ﷺ فخماً مفخماً يتلألأ وجهه تلألؤ القمر ليلة البدر...». ينظر: شعب الإيمان للبيهقي, ٢/١٥٤ برقم (١٤٣٠), والمعجم الكبير للطبراني، ٢٢/١٥٥ برقم (٤١٤).

(٨١) حديث رواه الإمام أحمد في مسنده, ٢/٣٨٠ برقم (٨٩٣٠), وفي رواية أخرى للإمام أحمد في مسنده: «كأن الشمس تجري في جبهته», جبهته بدلاً عن وجهه، ٢/٣٥٠ برقم (٨٥٨٨), وصحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي،

مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ٢١٥/١٤ برقم (٦٣٠٩).

(٨٢) لم نعثر في كتب الحديث على هذه الرواية (تجمع من وجهه) قد تكون وهماً من الناسخ.

(٨٣) عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ابن عم الرسول ﷺ توفي رسول الله ﷺ وله ثلاث عشرة سنة ودعا له الرسول ﷺ فقال: «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**». وكان يسمى (ترجمان القرآن) وله مشاهد وروايات مع الرسول ﷺ كثيرة جداً، مات ابن عباس سنة ثمان وسبعين للهجرة بالطائف، وهو ابن اثنتين وسبعين سنة، كف بصره في آخر حياته- رحمه الله-. ينظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت- لبنان، ٣/ ٦٢.

(٨٤) لم نجد الحديث إلا في فيض القدير شرح الجامع الصغير، ٦٢/٥ برقم (٦٤٩٩), وذكره ابن الجوزي في الوفا بتعريف فضائل المصطفى، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ١/ ٢٩٥.

(٨٥) عن الحسن بن علي قال: سألت خالي هند بن أبي هالة التميمي وكان وصافاً عن حلية النبي ﷺ، فقال: «... واسع الجبين أزج الحواجب سوابغ في غير قرن...». المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، مكتبة العلوم والحكم، الموصل- العراق، ط٢، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ١٥٥/٢٢ برقم (٤١٤), وشعب الإيمان للبيهقي، ١٥٤/٢ برقم (١٤٣٠), وطبقات ابن سعد، ١/ ٤٢٢.

(٨٦) ينظر: لسان العرب، مادة قرن، ١٣/ ٣٣١.

(٨٧) «... أزج الحواجب سوابغ في غير قرن بينهما عرق يدره الغضب...» المصادر السابقة نفسها.

(٨٨) في الأصل: (أدرعج) والصواب ما أثبتناه والله أعلم.

[٨٩] عن علي ﷺ قال واصفاً الرسول ﷺ: «لم يكن بالطويل ولا القصير، وكان في الوجه تدوير أبيض مشرباً أدعج العينين أهدب الأشفار...»، شعب الإيمان، للبيهقي، ١٤٨/٢ برقم (١٤١٥), والطبقات الكبرى لابن سعد، ١/ ٤١١.

[٩٠] عبارة (عن أبي هريرة ﷺ) ساقة عن الأصل لكن الناسخ استدركها ووضعها في الحاشية اليمنى لصفحة المخطوطة المرقمة من قبلنا برقم (٩).

[٩١] سئل أبي هريرة ﷺ عن صفة النبي ﷺ قال: «أحسن الصفة وأجملها... شديد سواد الشعر أكحل العينين أهدب...». هذا الحديث لم نجده إلا في مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط٢، ١٤٠٣هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ٢٥٩/١١ برقم (٢٠٤٩٠).

[٩٢] جابر بن سمرة بن جنادة السوائي، له ولأبيه صحبة مع الرسول ﷺ وهو ابن أخت سعد بن أبي وقاص ﷺ وأمه خالدة بنت أبي وقاص نزل الكوفة ومات بها سنة أربع وسبعين وقيل ست وستين للهجرة، روى عنه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه. ينظر: الوافي بالوفيات، ٣/ ٤٩٥.

[٩٣] ينظر: سنن الترمذي, ٦٠٣/٥ برقم (٣٦٤٥), ومسند الإمام أحمد، ٤٦٦/٣٤ برقم (٢٠٩١٧), والحاكم في المستدرك, ٦٦٢/٢ برقم (٤١٩٦).

[٩٤] عن الحسن بن علي قال: سألت خالي هند بن أبي هالة التميمي وكان وصافاً عن حلية النبي ﷺ فقال: «... كث اللحية سهل الخدين ضليع الفم...» سبق تخريجه.

[٩٥] وجدنا الحديث بلفظ: عن أنس ﷺ قال: «ما مسست حريراً ولا ديباجاً ألين من كف النبي ﷺ ولا شممت ريحاً قط أو عرقاً قط أطيب من ريح أو عرق النبي ﷺ». صحيح البخاري برقم (٣٥٦١) ٩/ ٨٩، وصحيح مسلم, ١٨١٤/٤ برقم (٢٣٣٠), ولم نجدها بهذا اللفظ: «فلم أشم فكهة أطيب من فكهته ﷺ».

المصادر

١. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن نجيم الحنفي، دار المعرفة، بيروت- لبنان.

٢. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض الملقب بمرتضى الزبيدي، دار الهداية، تحقيق: مجموعة من المحققين.

٣. تحفة المولود، ابن قيم الجوزية، مكتبة دار البيان، دمشق- سوريا، ط١، ١٣٩١هـ/١٩٧١م، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط.

٤. تذكرة الحفاظ، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله.

٥. التعريفات، لسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٦. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠١م.

٧. حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب، سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي، المكتبة الإسلامية، ديار بكر- تركيا.

٨. الدرر في اختصار المغازي والسير، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ), تحقيق: الدكتور شوقي ضيف, وزارة الأوقاف المصرية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة, ط١, ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٩. زاد المعاد، ابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت- والكويت، ط١٤، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، تحقيق: شعيب الأرنأوط وعبد القادر الأرنأوط.

١٠. سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحي الشامي، مصدر الكتاب: موقع يعسوب.

١١. سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وكمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

١٢. سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، مؤسسة الرسالة، تحقيق: مجموعة من المحققين، بإشراف: شعيب الأرنؤوط.
١٣. السيرة النبوية، لأبن كثير, موقع يعسوب.
١٤. السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري أبو محمد، دار الجيل، بيروت– لبنان، ١٤١١هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف.
١٥. السيرة النبوية، د.علي محمد الصلابي، دار المعرفة، بيروت– لبنان، ٢٠٠٥م.
١٦. شعب الإيمان، أبو بكر بن الحسين البيهقي، الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط١، ١٤١٠هـ، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول.
١٧. الشمائل الشريفة، الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار طائرة العلم للنشر والتوزيع، تحقيق: حسن بن عبيدة باحبيشي.
١٨. صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت– لبنان، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.
١٩. صحيح البخاري بشرح فتح الباري، للحافظ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، وأشرف عليها: الشيخ عبد العزيز بن باز.
٢٠. صحيح مسلم، للحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ/ ١٩٥٩م، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
٢١. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، تحقيق: إحسان عباس, دار صادر، بيروت– لبنان، ط١، ١٩٦٨م.
٢٢. العبر في خبر من غبر، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٦٧٣هـ–٧٤٨هـ)، مطبعة الحكومة الكويتية، ١٩٨٤م، تحقيق: د.صلاح الدين المنجد.
٢٣. فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي, المكتبة التجارية الكبرى– مصر, ط١, ١٣٥٦هـ.

٢٤. القاموس الفقهي، سعدي أبو حبيب، دار الفكر، دمشق- سوريا، ط٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
٢٥. لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري (ت٧١١هـ)، دار صادر للطباعة والنشر ودار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.
٢٦. المبدع شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق، المكتبة الإسلامية، بيروت- لبنان، ١٤٠٠هـ.
٢٧. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت- لبنان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، تحقيق: محمود خاطر.
٢٨. المستدرك على الصحيحين، للحاكم الحافظ الكبير إمام المحدثين أبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بالحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، مكتبة ومطابع النهضة الحديثة، الرياض- السعودية.
٢٩. مسند الإمام أحمد، الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، تحقيق: شعيب الأرناءوط وآخرون.
٣٠. مشاهير علماء المسلمين، جمع وإعداد: علي بن نايف الشحود، حقوق الطبع متاحة للهيئات العلمية والخيرية.
٣١. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت- لبنان.
٣٢. مصنف ابن أبي شيبة، للإمام الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن أبي شيبة الكوفي العبسي (ت٢٣٥هـ)، المطبعة العزيزية لدائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن- الهند، ١٣٦١هـ/ ١٩٦٦م.
٣٣. مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط٢، ١٤٠٣هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.
٣٤. المعجم الكبير، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، مطبعة الأمة، بغداد- العراق، حققه وخرج أحاديثه: حمدي عبد المجيد السلفي.

٣٥. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، دار النشر: فرانز شتار بيغيسبادن، ط٢، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.
٣٦. الوفا بتعريف فضائل المصطفى، دار المعرفة، بيروت– لبنان.
٣٧. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر خلكان، دار صادر، بيروت– لبنان، تحقيق: إحسان عباس.

الضوابط الأصولية للتجديد في الفقه الإسلامي

أ.م.د.ضياء حسين الزوبعي

كلية القانون

المبحث الأول
تجديد الفقه الإسلامي لغةً وإصلاحاً

التجديد لغة: من الجديد وهو نقيض الخِلق، والخلق: القديم، فالجديد خلاف القديم[١].

وجدَّد الشيء يجدده: صيرَّه جديداً، اي: جعله جديداً، اي: حول القديم فجعله جديداً[٢].

فالتجديد على ذلك: جعل القديم جديداً، اي إعادة القديم ورده إلى ما كان عليه أول أمره، فالتجديد: يبعث في الذهن تصوراً تجتمع فيه ثلاثة معان متصلة:

١-إن هذا الشيء أتت عليه الايام فأصابهُ البلى، وصار قديماً[٣]. وهو هنا بمعنى **(إحياء ما أندرس من السنة)**. وعليه، فالتجديد هنا بمعنى **(الإحياء)**، اي إحياء الدين ولعل هذا التفسير هو أول ما وردنا عن التعريف. بمفهوم هذا المصطلح في كل شروح السنة النبوية المطهرة، وهو قول التابعي الجليل الإمام الأزهري رحمه الله: الذي يفهم من وصفه للخليفة الراشدي عمر بن عبد العزيز بمجدد القران الأول[٤].

وهو المعنى الذي تبناه ابن حجر رحمه الله فيما بعد حيث يقول في الحديث: «**أن** الله تعالى ليبعث على رأس كل مئة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها»[٥]، ما يشير إلى أن المجدد المذكور يكون مجدداً عاماً في جميع ذلك العصر[٦].

ونجد هذا أيضا عند ابن الأثير رحمه الله، الذي ينحو بالتفسير نحو اتجاه آخر، وإن كان لا يخرج عن معنى (الإحياء) فهو يرى إن (التجديد) إحياء الدين، ولكن من خلال حفظ المذاهب، إذ يقول: «فالأجدر أن يكون ذلك إشارة إلى حدوث جماعة من الأكابر المشهورين على رأس مئة سنة يجددون للناس دينهم، ويحفظون مذاهبهم التي قلدوا فيها بمهتد يهم وأئمتهم»[٧].

ويبدو إن الإطار التاريخي لتفسير ابن الأثير هذا المصطلح- التجديد- معروفة، وهو الحروب الصليبية التي كانت تدور رحاها آنذاك.

كما يقول رحمه الله مبرراً تفسيره للتجديد بإحياء المذاهب، فهو ينظر إلى الإسلام على انه قائم على المذاهب، ومن ثم فإحياء الدين ليس إلا أحياءا «للمذاهب المشهورة في الإسلام، التي عليها مدار المسلمين في أقطار الأرض»[٨] على حد تعبيره.

وهكذا تظهر خليفة هذا التفسير في صورة أزمة اجتماعية وسياسية شاملة في آن واحد.

كما أن الملاحظ إن قول الإمام الأزهري السابق، لم يكن له صلة (بالمذهبية)، ذلك ان المذاهب لم تكن قد اكتملت بعد.

٢-إن الشيء المَجدد قد كان أول الأمر موجوداً وقائماً وللناس به عهد، لكنه أدخل فيه ما ليس منه[٩]. وهو بمعنى: (إزالة البدعة والعمل بالسنة).

فيأخذ التجديد هنا منحىٍ (فرقياً) فيظهر بوصفه موقفاً تجاه الفرق، التي أطلق عليها لقب (المبتدعة)، وهي تمثل كل ما عدا أهل السنة والجماعة وبتصنيف المتصوفة ضمن هذه الفرق المبتدعة، وأحيانا أخرى يصبح المذهب بالمذاهب الفقهية نفسه (بدعة) تكاد تصنف تصنيفاً إعتقادياً عند بعض المغالين[١٠].

وعليه فإن إحدى سمات هذا التفسير انه يحول- في بعض الأحيان- الفروع الفقهية من النظرة الفرعية العملية الاجتهادية إلى الإطار ألاعتقادي. وفي كل الأحوال فإن أول تفسير وصلنا، وهو تفسير الإمام احمد بن حنبل رحمه الله، الذي بنى عليه اعتبار الإمام الشافعي مجدداً لأنه: «يعلم الناس السنة، وينفي عن النبي ﷺ الكذب»[١١].

وكان الإمام: احمد رحمه الله وقتذاك في أجواء تخيم عليه- فتنة- المعتزلة، مترافقة مع ظهور فرق متعددة متأثرة بالثقافة الفارسية الوافدة، وقد بدأ هذا التفسير بشكلٍ واضح في القرن الثالث الهجري.

٣- إن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يَبْلىَ ويخلق[١٢] أي بمعنى الاجتهاد المذهبي. فالاجتهاد هنا، ليس الاجتهاد المفتوح أو- المطلق- حسب تعبير الأصوليين[١٣]، بل هو الاجتهاد الفقهي الجزئي المذهبي.

الاجتهاد: من الجهد وهو المشقة والطاقة. وفي الاصطلاح: هو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم، مع استفراغ الوسع فيه. وقيل: هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصل ظن بحكم شرعي.

وهنا يبدو إن مصطلح التجديد اخذ يخضع للتجاذب في أطار الصراع المذهبي الذي انفجر منذ القرن الثالث، حيث أخذت تتلبس نصرة الدين بنصرة المذهب، وإحياء المذهب بأوصياء الدين، ومن ثم: «أدعى كل قوم في إمامهم انه المراد بهذا الحديث»[١٤].

وقد ورد في الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب تعريف للتجديد في الاصطلاح الإسلامي قائم على مفهوم، وهو تعريف جامع دقيق، حيث ذكرت الموسوعة إن التجديد: «هو إحياء وبعث معالم الدين العلمية، بحفظ النصوص الصحيحة نقية، وتمييز ما هو من الدين مما هو ملتبس به، وتنقيته من الانحرافات والبدع النظرية والعملية والسلوكية، وبعث مناهج النظر والاستدلال لفهم النصوص على ما كان عليه السلف الصالح، وبعث معالمه العملية بالسعي لتقريب واقع المجتمع المسلم في كل عصر إلى المجتمع النموذجي الأول من خلال: وضع الحلول الإسلامية لكل طارئ، وجعل احكام الدين نافذة مهيمنة على أوجه الحياة، ووضع ضوابط لاقتباس النافع الصالح من كل حضارة، على ما إبانته نصوص الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح»[١٥].

فهذه التفسيرات الثلاثة لمصطلح التجديد الوارد في النص النبوي استمرت على طول التراث الذي خلفه لنا السلف حتى عصر الإمام الشوكاني رحمه الله، بحكم ثبات المشكلات والتحديات التي كانت تواجههم ومن المهم التأكيد هنا على ان تفسير مصطلح– التجديد– وتقديم مفهوم له، كان مرتبطاً دوماً بطبيعة التحديات التاريخية التي كانت تواجه المسلمين كأمة ووجود، وكل عصر ينفرد بخصوصياته. وهذا ما جعل مصطلح– التجديد– يتخذ في الفكر الإسلامي المعاصر تفسيرات مختلفة سنتناولها في البحث ان شاء الله.

ونؤكد أيضا إن مصطلح (التجديد) لم يكن ليرد في كلام السلف الصالح برمته لو لا وروده في الحديث النبوي الشريف[١٦]، ومن ثم كان طبيعياً مع وجود بدائل اصطلاحية ان يبقى مصطلح (التجديد) الشرعي محدود التداول، ومرتكزاً بشكل كلي في شروح الحديث الشريف.

وقد وردت لفظة (التجديد) في القران الكريم والسنة المطهرة، فقد وردت في القران الكريم في معرض الحديث عن البعث بعد الموت، وإعادة الناس أحياءا، وردهم إلى ما كانوا عليه قبل الموت، وقد أنكر الكفار بعثهم بعد موتهم، فيما حكاه القران عنهم من قولهم: ﴿أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[١٧].

أي: قالوا مكذبين مستنكرين: أبعد ما صرنا تراباً وعظاماً نرجع مرة أخرى كما كنا!!.

قال الإمام الطبري رحمه الله في تفسير هذه الآية: «منكرين قدرة الله على إعادتهم خلقاً جديداً بعد فنائهم وبلائهم»[١٨].

وفي السنة النبوية فقد قال النبي ﷺ: «**إن الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد له دينها**»[١٩] وسيأتي مزيد من الشرح والبيان لهذا الحديث في المبحث القادم إن شاء الله. وإما الضابط ففي اللغة يفيد الحصر والحبس واللزوم والحزم، يقال: ضبطه يضبطه ضبطاً وضباطة اي حفظه بالحزم، فهو ضابط اي حازم، لان الضبط لزوم الشيء لا يفارقه في كل شيء، ويقال: رجل ضابط الامور اي كثير الحفظ لها، وفلان لا يضبطه عمل اي لا يقاوم بما فوض إليه، وهو لا يضبط قراءته اي لا يحسنها، وكتاب مضبوط إذا اصلح خلله[٢٠].

وعرفه الجرجاني رحمه الله بأنه: «سماع الكلام عما يحق سماعه ثم فهم معناه الذي أريد به ثم حفظه ببذل مجهوده والثبات عليه بمذاكرته إلى حين أدائه إلى غيره»[٢١].

واما في الاصطلاح: فهو الامر الكلي المنطبق على جميع جزئياته في باب واحد[٢٢]، وذلك مثل قولهم: «كل مكروه في الجماعة يسقط فضيلتها»[٢٣], «وكل شيء خرج من الارض قل أو كثر مما سقت السماء أو سقي بالعين ففيه العشر»[٢٤]، فأن جزئيات الضابط الاول داخلة في باب الصلاة ولا تتعداه، وجزئيات الضابط الثاني في باب الزكاة ولا تتعداه، وهكذا.

فالضابط تتحدد به مسيرة الشيء وحركته في مجال أخص من مجالات القاعدة، إذ ان القاعدة أعم من الضابط، لان (المشقة تجلب التيسير) الفروع التي تدخل تحت القاعدة تكون من أبواب مختلفة كقاعدة[٢٥]. التي تدخل فيها فروع العبادات والمعاملات والجنايات، فهي تجمع فروعاً من أبواب شتى[٢٦].

هذا هو الأصل، إلا إن كثيراً من المؤلفين في القواعد الفقهية لم يتمسكوا بهذا الفرق، حيث أطلقوا على ما جمع من باب واحد أو أبواب مختلفة عنوان القاعدة أو العكس، فتناولوا بعض الضوابط تحت عنوان القاعدة أو القواعد الخاصة كالسبكي وابن رجب، لكن الشائع أو المتداول في المجالات الفقهية في العصور المتأخرة قد أستقر بين الباحثين بالتميز بين المصطلحين[٢٧].

واما الفرق بين المعايير والضوابط، فان المعايير هي المبادئ التي تعد المحور الاساس لحركة الشيء وانطلاقاته والمرتكزات المعتمدة في تقييمه، لانها الميزان لكل شي، واما الضوابط فهي الحدود التي يتحرك الشيء في إطارها ولا ينبغي تجاوزها، فالمعايير بمثابة النواة في الدائرة والمقياس لحفظ التوازن الذي يمثل العدل، والضابط حدود الدائرة واطارها الخارجي، مثل ذلك: ان الأصل في استحقاق الربح عند الحنفية يكون بالمال والعمل والضمان(٢٨).

ولذلك نرى ان المعايير اعم من الضوابط , لان المعيار يجب ان يكون اساساً في كل معاملة بينما الضابط يختلف باختلاف المعاملات(٢٩).

المبحث الثاني
ثمرات التجديد وحديث المجدّد.

لا جرم أن التجديد في ابعاده المختلفة له ثمرات عديدة ومختلفة، ومن ثمرات الدعوة إلى التجديد في الفكر:

١-التمييز بين الشريعة والفقه، حتى يتمكن المجدد من تحقيق ما يصبو اليه من اهداف دون الخروج عن الدين بمصادمة النص، أو محاولة الزيغ عنه، أو الالتفاف حوله، أو تقييده دون دليل، وانما مقتضى ذلك لهوى النفس أو تسلط الحضارة، أو تشهي التغيير والتطوير(٣٠), قال الدكتور وهبة الزحيلي في موضوع التجديد: ان من ثمرة الدعوة إلى التجديد: التمييز بين الشريعة والفقه.

اما الشريعة: فهي مجموعة الاحكام الآمرة أو الناهية التي تضمنها القران الكريم والحديث النبوي الثابت، وهذه الفئة لا تقبل التغيير والتبديل أو التجديد، أو النسخ أو الإلغاء أو التقييد دون دليل معتد به، أو برهان مقبول شرعاً.

واما الفقه الاسلامي: فهو حسب تعريف علماء اصول الفقه: العلم بالاحكام الشرعية العملية، المكتسبة من ادلتها التفصيلية، اي ادلة أو مصادر الاستنباط من قرآن وسنة وإجماع وقياس، واستحسان واستصلاح وعرف وقول صحابي، وشرع من قبلنا، وسد الذرائع واستصحاب، ونحو ذلك من وسائل، أو بعبارة اخرى: هو ذلك العمل العقلي الفني الذي يقوم به الفقهاء لتفسير الشريعة الإسلامية الغراء، وفهم مرامي نصوصها، وحسن

تطبيقها، وبخاصة مع وجود المشقة التي تجلب التيسير، فكلما ضاق الامر اتسع، فالتجديد هنا مطلوب إعمالاً لمبدأ دفع الحرج، وللقاعدة السابقة»[٣١]، فيكون التجديد سائغاً، وكذلك المسائل حديثة النشأة، وليس فيها نص ولا اجتهاد معتد به، وما اكثرها في العصر الحاضر في الطب، والاتفاقات، واوضاع النقل البري والجوي التي جدت، فتحتاج إلى فقه جديد أو تجديد في الدين بحسب الواقع ومراعاته مع الالتزام بالدين وقواعده والتزاماته[٣٢].

٢–ومن ثمرات التجديد: ايجاد البدائل الاسلامية للمعاملات الحديثة التي كثرت الآن، مثل الاستصناع الموازي، والسلم الموازي، بحيث يتمكن الصانع أو المسلم اليه من ابرام عقد استصناع آخر أو عقد سلم آخر، يتفق مع العقد الأصلي في الأوصاف والشروط، وكذلك المرابحة للآمر بالشراء، ونقل الأعضاء، والموت الدماغي، والموت الرحيم الذي يقصد به اراحة المريض بإعطائه دواء يميته، أو يسرع في موته رحمة به، وقد اجازته بعض الدول، واستخدام الحامض النووي أو الوراثي (D.N.A) في إثبات النسب ومدى فاعليته في الحكم من عدمه[٣٣].

٣–ومن ثمرات التجديد: إن التجديد ليس مقصوداً لذاته، لكن لما ينتظر ان يؤدي اليه من خير يصيب الجماعة الاسلامية في معاشها وسعيها، وعلاقات افرادها بعضهم ببعض، ان التجديد تفكير وتدبير وعمل، وغايته النفع العام بما يحفظ على الناس الدين والعقل والنفس والمال والنسل[٣٤]، فأذا نحى التجديد إلى إبطال ركن من هذه الأركان الخمسة عمداً وقصداً فهو إفساد غير مقبول، حتى ولو أتسم بسمة العلم واصطنع مناهجه، والمثال على ذلك التطوير الوسائل الاعلامية والتكنولوجية للتغلب على آفة العقم في الرجال والنساء، فهذا تجديد حميد في الطب وعلم الحياة، ما دام المقصود به حفظ النسل وتنشيط الخصوبة، اما اذا تحولت التجارب في هذا الحقل إلى العبث بالجينات، والتلاعب باللقائح البشرية المجمدة لتغيير خلق الله، فأن ذلك يصبح فساداً لا تجديداً، وينطبق هذا المقياس على كل ما له صلة بنظام الحياة الروحية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، حيث ان غاية وكل تجديد يجب ان تنتهي إلى ما فيه صلاح معاش الناس وتيسير معاملاتهم على اساس المبادئ الخلقية المتعارف عليها في الاجتماع الإنساني، وهي التي تسميها الشريعة الإسلامية المعروف[٣٥].

أما حديث المجدد فهو حديث طال كلام العلماء عليه، وفي تفسيره فقد روى ابي داود في سننه عن سليمان بن داود المهري عن بن وهب عن سعد بن أبي أيوب، شراحيل بن يزيد المعافري عن ابي علقمة عن ابي هريرة ﷺ– فيما اعلم– عن رسول الله ﷺ قال: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»(٣٦).

قال أبو داود: «رواه عبد الرحمن بن شريح الاسكندراني، لم يجز شراحيل»(٣٧).

واخرج هذا الحديث الامام الحاكم في مستدركه من طريق الربيع بن سليمان بن كامل المرادي، عن بن وهب(٣٨).

ورواه الخطيب البغدادي رحمه الله في تاريخه من طريق عثمان بن صالح عن بن وهب(٣٩).

ورواه ابن عدي في الكامل من رواية عمرو بن سواد، وحرملة بن يحيى، واحمد بن عبد الرجمن بن وهب، ثلاثتهم عن عبد الرحمن بن وهب(٤٠).

ومن طريقه– طريق بن عدي– أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار(٤١).

واخرجه الحسن بن سفيان في مسنده عن حرملة بن يحيى، وعمرو بن سواد(٤٢). ومن طريقه اخرجه البيهقي في مناقب الشافعي(٤٣).

وعزاه السيوطي والسخاوي باللفظ السابق إلى الطبراني في معجمه الأوسط(٤٤).

ورواه ابن عساكر في تبين كذب المفتري من طريق ابي داود ثم من طريق بن عدي(٤٥).

وقال الراوي: (فيما اعلم) ليس شكاً في رفع الحديث، وانما هو من قبيل التحرز في الرواية، والتشدد في الاداء، المعروف عند السلف(٤٦).

وعلى فرض وقف الحديث فهو في حكم المرفوع، لانه مما لا يقال بالراي المجرد بل بالتوقف، إذ هو إظهار لأمر مستقبل لا يعلمه الا الله تعالى.

وقول ابي داود: «ورواه عبد الرحمن بن شريح الاسكندراني، لم يجز به شراحيل»، فهو يعني ان عبد الرحمن قد اعضل الحديث فأسقط من إسناده أبا علقمة وأبا هريرة.

وطريق سعيد بن أبي ايوب المتصلة هي الراجحة وإن كان كلاهما ثقتين، لانها من باب زيادة الثقة، وزيادة الثقة مقبولة إذا لم يعارضها ما هو اثبت منها، وهذا الحاصل هنا، فيتعين قبولها والمصير إليها(٤٧).

وقد صحح الائمة هذا الحديث حتى نقل بعضهم الإجماع على تصحيحه، ومن أشهرهم:

١-الامام الحاكم حيث سكت عنه، ثم الذهبي كما في المستدرك، ونقل غير واحد تصحيح الحاكم له[٤٨]، السيوطي والمناوي[٤٩].

٢-وقال ابن حجر رحمه الله بعد سياق أقوال الائمة في المجدد: «وهذا يشعر بأن الحديث كان مشهوراً في ذلك العصر، ففيه تقوية للسند المذكور، مع انه قوي لثقة رجاله»[٥٠].

٣-وقال الزين العراقي: (سنده صحيح)[٥١].

٤-وقال السخاوي: (سنده صحيح، ورجاله كلهم ثقات)[٥٢].

٥-وقال المناوي: (بإسناد صحيح)[٥٣].

وبالجملة فقد اعتمده العلماء: الزهري، وسفيان بن عيينة , واحمد، والحاكم، والبيهقي، وابن عساكر، والنووي، وابن السبكي، وابن حجر العسقلاني، والحافظ الذهبي، والحافظ زين الدين العراقي، والحافظ ولي الدين العراقي، وابن الجرزي، وابن كثير، وابن الاثير، والسيوطي، والسخاوي، والمناوي، ومئات غير هؤلاء، كلهم اعتمدوا الحديث، واشتغلوا في تحديد من ينطبق عليهم الحديث[٥٤].

كما ان الحديث ورد بألفاظ اخرى مختلفة قليلاً أو كثيراً عن اللفظ المذكور من قبل.

فرواه النحاس عن سفيان بن عينية قال: «بلغني انه يخرج في كل مائة سنة بعد موت رسول الله ﷺ رجل يقوي الله به الدين، وان يحيى ابن آدم عندي منهم»[٥٥].

كما ورد بالفظ: «**ان الله يمن على اهل دينه في رأس كل مائة سنة برجل من اهل بيتي، يبين لهم امر دينهم**»[٥٦].

وألفاظ آخر غير هذه كثيرة تلتقي كلها عند الامام احمد، وهي روايات معلقة لم توجد موصولة في موضع آخر، ولم يوقف على إسناده في شيء من الكتب ولا الاجزاء الحديثة كما قال السيوطي[٥٧].

المبحث الثالث
ضوابط التجديد

١- تقديم الشرع على العقل[٥٨] :

من خصائص الشريعة الإسلامية: انها تشريع سماوي، يصدر الحكم فيها عن الله سبحانه وتعالى، فالحاكم ومصدر الحكم حقيقة هو الله تعالى، اما ما يقرره علماء اصول الفقه من ان هناك أصولاً وأدلة اخرى للحكم، فأنهم يعنون بها: تلك المسالك التي يكتشف بها حكم الله تعالى، فهي أصول بالمعنى المجازي لا الحقيقي[٥٩].

وقد اجمع المسلمون[٦٠] على ان مصدر جميع الاحكام التكليفية والوضعية هو الله سبحانه وتعالى بعد البعثه وبلوغ الدعوة، سواء اكان ذلك بطريق النص من كتاب أو سنة ام بواسطة الفقهاء والمجتهدين، لان المجتهد مظهر للحكم وليس منشأ له من عنده، لهذا قالوا: الحكم هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين...الخ.

والشريعة الإسلامية تحترم العقل وتقدره، يقول الامام الشوكاني رحمه الله: «**وإنكار مجرد إدراك العقل لكون العقل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهته...**»[٦١]، لكن لا تجعله الاساس في قبول الاحكام الشرعية أو ردها[٦٢]، يقول الامام الشاطبي رحمه الله:«**إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط ان يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرَّحه النقل**»[٦٣]. أما بعض ممن يدعي التجديد اليوم فيقدرون العقل تقديراً كبيراً حتى يتجاوز به حده فيعارضون به الشرع، فأذا دَّلَّ العقل عندهم على شيء كان هو المقدم!!، وما خالف العقل عندهم حقه التأخير، ولو كان من نصوص الشريعة الصحيحة الصريحة، ومن هذا الباب وجدناهم يتشككون في معجزات الانبياء، ويؤلونها بما يخرجها من ظاهرها[٦٤].

٢- عدم التوسع في الحد الزائد بالمصالح[٦٥] :

لا خلاف بين من يعتد برأيه من الأصوليين والفقهاء في ان مقصود الشرع بتشريع الاحكام هو جلب المصالح ودفع المفاسد، ولا خلاف ايضاً في ان مصالح الناس هي مجموعة ضرورياتهم التي تتوقف عليها حياتهم ومرجعها إلى حفظ دينهم ونفوسهم وأموالهم وإعراضهم وعقولهم، كما ان من مصالحهم ما يكفل لهم عيشة راضية وجماعة فاضلة

ومرجعها إلى تنظيم معاملاتهم وتهذيب اخلاقهم مما يطلق عليه الأصوليون اسم المصالح التحسينية أو المصالح التكميلية(٦٦).

وجمهور الفقهاء على ان مصالح الناس معتبرة ويصح ابتناء الأحكام عليها ولو كانت هذه المصالح مرسلة لم يرد فيها عن الشارع ما يدل على اعتبارها أو عدم اعتبارها، وكانت المصلحة عامة حقيقية لا توهمية، لانها بذلك مصلحة معتبرة في الجملة(٦٧).

وللعمل بالمصلحة المرسلة شروط، إذ ان الاسترسال في الأخذ بالمصالح المرسلة كان يتجه فيه إلى قيود تنفي محاذيره حتى لا يكون تقدير المصلحة تابعاً للاهواء والشهوات، وتلك الشروط هي:

١-ان تكون معقولة في ذاتها، جرت على المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على أهل العقول تلقتها بالقبول، وأن لا تكون في التعبدات أو ما جرى مجراها من المقدرات.

٢-الملائمة بين المصلحة الملحوظة ومقاصد الشرع في الجملة، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من أدلته القطعية، بل تكون من جنس المصالح الكلية التي قصد الشارع إلى تحصيلها، أو قريبة منها ليست غريبة عنها، وإن لم يشهد لها دليل خاص بالاعتبار.

٣-ان يكون في الأخذ بها حفظ أمر ضروري، أو رفع حرج لازم في الدين، بحيث لو لم يؤخذ بتلك المصلحة المعقولة في موضعها لكان الناس في حرج.

٤-ان تكون المصلحة من المصالح العامة، بأن تحقق منفعة لأكبر عدد من الناس، وعلى هذا لا تكون المصلحة معتبرة إذا كانت تحقق منفعة امير، أو رئيس دولة أو أفراد قلائل، بصرف النظر عن جمهور الناس.

٥-ان لا يفوت اعتبار المصلحة مصلحةً أخرى آكد وأهم.

٦-ان تكون المصلحة محققة، أما إذا كانت متوهمة، فلا يجوز العمل بها(٦٨).

٧-أما إذا تخلف احد هذه الشروط فإننا نجد شقة الخلاف واسعة بين الأصوليين والفقهاء بالنسبة لاعتبارها، والذي فتح باب الاختلاف هو ان بعض ولاة الأمور اتخذوها وسيلة إلى التشريع لتحقيق أهوائهم وتنفيذ رغباتهم باسم الدين، كما ان من استجابوا لهم من المشتغلين بالفقه اتهموا بالباس الهوى ثوب المصلحة(٦٩)، فدفع هذا بعض الائمة إلى عدم اعتبارها سداً للذريعة وإن كان في هذا نوع من الشطط(٧٠).

كما انهم جعلوا المصلحة دليلاً شرعياً مستقلاً بذاته تعارض به النصوص الشرعية، فيجعلون مطلق المصلحة أصلاً يفرعون عليه، والتعامل مع المصلحة بدون قيود هو الذي يساعد في ترويج القيم العصرية المخالفة للشريعة، فهم يرون مثلاً:

أن من المصلحة أتفاق الناس ونبذ التعصب فيما بينهم فيحملهم ذلك على الدعوة إلى وحدة الأديان أو على الاقل إلغاء إحكام الولاء والبراء التي تضبط التعامل مع الكفار والمشركين.

ومن هذا المنطلق ايضاً نجدهم يدعون إلى الاقتباس من حضارة الكفر المعاصرة ليس من حيث المنجز التقني فقط، ولكن من حيث الافكار والقيم والمؤسسات الاجتماعية المعبرة عنها في صورتها الثقافية العامة من حيث العادات والتقاليد والاعراف[٧١].

فالأحكام تابعة للمصالح، ومن هنا يعمدون إلى تغيير الشريعة بتغير المصالح، ومن ثم فإن المصالح تصلح لنسخ الاحكام السابقة التي لا تتلاءم معها!!.

وهذا هو الخطأ الفادح الذي يدمر الأحكام الشرعية ويجعلها ألعوبة بيد الاخرين، نعم قد تتبدل الأحكام الشرعية تبعاً لتغير المصلحة، لكن المقصود بالتبدل هنا الانتقال من حكم غير تعبدي ولا من المقدرات وكان معمولاً به إلى حكم آخر مغاير له يحقق مصلحة طارئة تقتضي القول به والعدول إليه. أما الأحكام التقليدية وما ألحق بها فإن الفقهاء مجمعون على أنها لا تقبل تبديلاً ولا تغييراً بحال لأنها أحكام توقيفية مع ذكر حكمة مشروعيتها وهي تختلف مع أحكام المعاملات ونحوها مما هو مبني على مصالح العباد[٧٢].

فالاصوليون والفقهاء يخصون التبديل بالاحكام التي لم يرد فيها نص ولا إجماع صحيح وكان مبناها على المصلحة وهذا ما نؤيده في الجملة سداً لباب التلاعب وتحكيم الاهواء[٧٣].

٣- عدم تقديم الاجتهاد المقاصدي[٧٤] على الاجتهاد الشرعي التفصيلي[٧٥]:

تعتبر الحاجة إلى معرفة المقاصد في أستنباط علل الأحكام الشرعية لتتخذ اساساً للقياس كبيرة، ذلك ان العلل الشرعية تكون عادة ضابطة لحكم، التي هي من المقاصد، فيكون معرفة المقاصد عوناً على تحديد العلل وإثباتها وعلى رأي القائلين بجواز التعليل

بالحكمة مطلقاً، أو بشرط انضباطها يكون الكشف عن المقاصد (التي فيها الحِكَمَ) كشفاً عن العلل ذاتها لتتخذ بعد ذلك مناطاً للقياس.

وابرز المسالك التي يحتاج فيها إلى معرفة المقاصد هي: مسلك المناسبة، وتنقيح المناط، وإلغاء الفارق(٧٦).

كما ان الاستعانة بالمقاصد في فهم النصوص وتوجيهها دوراً مهماً، ويكون على هذا الخصوص في النصوص ظنية الدلالة، اذ يستعين المجتهد بالمقاصد في فهم النصوص واختيار المعنى المناسب لتلك المقاصد، وتوجيه معنى النص بما يخدمها، وقد يصل الامر بالمجتهد إلى تأويل النص، وصرفه عن ظاهره في حال مخالفة ذلك المعنى الظاهر لمقاصد الشريعة وكلياتها.

ومن امثلة هذا ما ورد من نهي النبي ﷺ عن كراء الارض، وموقف الصحابة والتابعين والفقهاء من بعدهم من أحاديث النهي هذه، وكيفية توجيههم لها تبعاً لما فهموه من مقاصد النهي(٧٧).

كما ان الاستعانة بالمقاصد في فهم بعض الاحكام الشرعية تبدو جلية واضحة، فأن بعض الأحكام الشرعية قد تبدو غامضة، ويقف الفقيه امامها حائراً، عاجزاً عن إدراك كنهها، مع تسليمه بصحتها ووجوب العمل بها(٧٨).

ولمقاصد الشريعة في توجيه الفتوى اثراً بالغاً، إذ أن الهدف من الفتوى تنزيل النصوص على الوقائع، وتحقيق مقاصد الشارع آحاد المستفتين، ولما كانت مقاصد الشارع واحدة لجميع المستفتين، وفي مختلف الظروف وكان صدى تحقيق هذه المقاصد يخضع لحالة المستفتي، وظروف الفتوى، كان من اللازم على المفتي ان يتصرف في فتواه بما يحقق تلك المقاصد الثابتة والمشتركة، ومن ثم وجب مراعاة المرونة في الفتوى لتتغير بتغير ظروف وملابسات المفتي والواقعة محل الفتوى. فالمقصد ثابت ومشترك بين جميع الناس، والذي لا يتغير بتغير الشخص أو الظرف هو الفتوى، ويكون تغيرها بما يحقق ذلك المقصد(٧٩).

ومن أمثلة ذلك قصة ابن عباس رضي الله عنهما مع الرجل الذي استفتاه أللقاتل توبة؟ فقد روى انه: جاء رجل إلى ابن عباس، فقال: ألمن قتل مؤمناً متعمداً توبة؟ قال: لا، الإ النار. قال: فلما ذهب قال له جلساؤه: أهكذا كنت تفتينا؟ كنت تفتينا أن لمن قتل توبة

مقبولة؟ قال: إني لا حسبه مغضباً، يريد ان يقتل مؤمناً، قال: فبعثوا في اثره فوجدوه كذلك[٨٠].

فلما كان قصد الشارع من الحض على التوبة والترغيب فيها هو تطهير نفوس الناس، وردهم إلى طريق الحق والصواب، وتنفيرهم من الذنوب والمعاصي، وكان ذلك الرجل يريد التوسل بالتوبة إلى نقيض ما قصد الشارع منها، كان تحقيق المقصد من التوبة في سد بابها في وجهه، فأفتاه ابن عباس بأن لا توبة له، لعل ذلك يردعه عما يريد الإقدام عليه ويرده إلى طريق الصواب.

وللكشف عن مقاصد الشارع طرق عديدة منها:

١-تتبع النصوص التي جاءت بتعليلات في القران والسنة، لنعرف منها مقاصد الإسلام وأهدافه.

٢-استقراء الأحكام الجزئية، وتتبعها والتأمل فيها، ونضم بعضها إلى بعض، لتصل من وراء هذا الاستقرار إلى مقصد كلي، أو مقاصد كلية، قصدها الشارع الحكيم من تشريع الأحكام.

٣-وهذه الطريقة هي التي نبه عليها الأمام الغزالي، وتبعه الشاطبي وفصلها تفصيلاً.

الاهتداء بالصحابة رضي الله عنهم في فهمهم لاحكام الكتاب والسنة[٨١].

ومما تقدم يتضح ان للمقاصد دور كبير ومهم في عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام إذا عُمل بها وفق الضوابط الأصولية والاجتهادية. أما ان يقدم الاجتهاد المقاصدي على الاجتهاد الشرعي التفصيلي، بغرض التفلت من الأحكام الشرعية الواضحة، فترى- دعاة التجديد العصريين اليوم- يستنبطون من الحكم الشرعي مقصداً ويقولون هذا هو المقصد من تشريع ذلك الحكم، والمطلوب اولاً هو تحقيق المقصد، وأما الحكم الوارد في ذلك فما هو الإ طريق من طرق تحقيق المقصد. وعليه، فأنهم ليسوا مطالبين بأتباع الحكم تفصيلاً، وإنما يلزمهم من ذلك تحقيق المقصد فقط، فيجعلون المقصد الذي استنبطوه هادماً للحكم الأصلي، وهذا مما لاشك ضلال في الفهم وتخبط في العقل، فينظر بعضهم مثلاً إلى ان ارتداء المرأة للحجاب المقصد منه حصول العفة وليس خصوص الحجاب، فإذا أمكن تحقيقه بغير ذلك فلا يلزم لبس الحجاب!!، ويقولون مثلاً: أن الحدود وضعت كعقوبة زاجرة،

وهذا هو المقصد وليس المقصد العقوبة نفسها، فإذا تحققت العقوبة الزاجرة بالسجن مثلاً لم يلزمه إقامة الحدود!!، كل هذا وأمثاله إنما هو مسارعة في متابعة أعداء الإسلام المعترضين على الشريعة في هذه الأمور، فيعمدون إلى أي شيء يمكن من خلاله موافقتهم(٨٢).

٤- عدم اختراع علل الإحكام(٨٣):

لقد شاءت قدرة الحكيم العليم ان لا يجعل شرعه بعيداً عما فطره في عقول البشر من اكتشاف العلاقات بين الأشياء وأسبابها، أو التشابه بين الأمور ونظائرها لتقوم الحجة على العقل بالنص، وليتمكن العقل من إدراك حكمة النص والمقايسة عليه بعد بذل الجهد ضمن ما يشرعه الله.

ولهذا فقد جاءت أحكام الشريعة الاسلامية معللة مربوطة وأسبابها، وقد تكون العلة مما اخبرنا الشارع به، أو قد تكون مما تدركه عقولنا بالاجتهاد، وربما تخفى بعض العلل مما استاثر الشارع بها، لتحقيق العبودية والطاعة الكاملة لله عز وجل من دونما حظ للعقل المحدود فيها، ولكي تبدو عبودية الانسان كاملة لله عز وجل ينبني عليها الثواب والعقاب(٨٤).

ولقد أدرك جلَّ علماء الامة في الماضي والحاضر على مختلف مذاهبهم وآرائهم ومللهم على ان معظم احكام الشريعة معللة سواء تم آدراك العلل بالنص أو بالاجتهاد، على اختلاف يسير في بعض الامور، وقد شذ البعض عن هذا النهج ولا عبرة بشذوذهم(٨٥).

وهنا لابد من بيان مسألة في غاية الاهمية، وعدم فهمها كان سبباً في وقوع العديد من الكتاب والباحثين في الخطأ الفادح عند الكلام على تعليل الاحكام، الا وهي التفريق بين ثلاثة انواع من التعليل:

النوع الاول: التعليل الفلسفي الذي اشتهر بين الفلاسفة والمتكلمين بالعلة الغائية وهو مرفوض أساسه من قبل كل علماء المسلمين. وحتى المعتزلة الذين شطو في عباراتهم بإيجاب فعل الإصلاح على الله تعالى، والقول بوجوب التعليل، لم يقصدوا التعليل الفلسفي الذي يسلب الإرادة عن الذات الإلهية(٨٦).

النوع الثاني: التعليل بمعناه العام، هو ان لكل حكم من الأحكام الشرعية حكمة أو مقصد قصد الشارع إلى تحقيقه للناس من وراء ذلك الحكم، وهذا النوع من التعليل يعد فرع اتصاف

الله تعالى بالحكمة واللطف والتنزه عن العبث، وهذا هو النوع الذي لا ينبغي ان يختلف فيه العقلاء، وهو الذي ادعي فيه الإجماع(٨٧). ومعنى العلة هنا لا يقتصر على معناها الاصطلاحي عند الأصوليين، بل يراد به المعنى العام الذي يشمل الحكمة والثمرة من تشريع الحكم الشرعي وتطبيقه.

النوع الثالث: التعليل بمعناه الخاص، هو التعليل القياسي عند الأصوليين، اي وجود علة صالحة لأن تتخذ أساسا للقياس، مع إمكان التعرف عليها بمسلك من مسالك العلة المذكورة عندهم. وهذا النوع من التعليل محل أتفاق بين القائلين بالقياس، وهو الذي يقع فيه التفريق بين العبادات والمعاملات(٨٨).

وقد نحا العلماء إلى التفريق بين العبادات والعادات في مجال التعليل، فالاحكام الشرعية غير العبادات معللة ومعقولة المعنى الإ ماندر، أما العبادات فمع الإقرار بكونها إنما شرعت لحِكمَ ومقاصد ارادها الشارع الحكيم، الإ ان كثيراً منها مما يخفى على العقول معناه(٨٩).

فربما من هذا الباب نسبت إلى عدم التعليل، ولكن ينبغي التنبيه هنا على ان عدم معرفة الشيء والاطلاع عليه لا يعني عدمه، فعدم إدراكنا لحِكمَ وعلل بعض الأحكام لا يعني كونها غير معللة، بل ذلك اما القصور في عقولنا، أو لحِكمَة ارادها الله تعالى من حجب ذلك العلم عنا.

ولعل التعبير بأن الأصل في العبادات عدم التعليل، والأصول في المعاملات التعليل والتعبد كما ذهب إليه الغزالي والمقريزي تعبير غير دقيق(٩٠).

والأدق والأضبط هو ما ذهب اليه الشاطبي من الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، دون الألتفات إلى المعاني، والأصل في العادات الألتفات إلى المعاني(٩١).

ويجب ان يكون البحث في محاسن الشريعة وحكمها وعللها ضمن مراعاة ما تقدم، فلا يسرف في البحث عن الحكم فيما ما لا مدخل للعقل فيه، يقول الأمام الشاطبي رحمه الله: «يأتي بعض الناس فيطرق إليه حكماً يزعم انها مقصود الشارع من تلك الأوضاع، وجميعها مبني على ظن وتخمين غير مطرد في بابه، ولا مبني على عمل، بل كالتعليل بعد السماع لامور الشواذ، وربما كان من هذا النوع ما يعد من القسم الثالث، لجنايته على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم، ولا دليل لنا عليه»(٩٢).

وما قال الأمام الشاطبي رحمه الله ينطبق اليوم تماماً على بعض دعاة التجديد في الوقت الحاضر، حيث يعمدون إلى اختراع علل للأحكام من عند انفسهم، حتى يتوصلوا من ذلك إلى نفي الأحكام عند انتقاء علة وجودها تطبيقاً للقاعدة: «الحكم المعلل يدور مع علته وجوداً وعدماً»(٩٣)، فيجعلون مثلاً علة تحريم الربا ان القروض كانت في ذلك الوقت للفقراء بقصد العيش منها، لذلك حرمت، لانها قروض استهلاكية، اما القروض الإنتاجية التي يأخذوها الاغنياء بقصد استثمارها، فالعلة فيها غير متحققة، لذلك هي عندهم ليست حرام!!(٩٤).

ومن البين ان هذا الكلام القصد منه تسويغ النظام الربوي العالمي الذي يسيطر عليه اليهود، لكن إذا تركنا ذلك فأين نجد هذه العلة المزعومة؟ إننا لا نجدها إلا في أذهانهم، أما في الشريعة فنجد ان الله تعالى يقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ ﴾(٩٥) ثم من قال: إن القروض في ذلك الزمان كانت قروض استهلاكية فقط، مع ان أهل مكة كانوا أهل تجارة ولم يكونوا أهل زراعة، وكان الربا عندهم داخلاً فيما يقال عنه قرض استهلاكي وقرض إنتاجي(٩٦).

٥- تعدد القراءات(٩٧) واختلافها:

كان القران الكريم محل اهتمام الأمة وعلمائها في توثيق نصه والحفاظ على تلاوته على وفق أوجه القراءات الواردة عن النبي ﷺ، ومن ثم دراسة نصوصه من كل الجوانب العلمية، إذ نزل القران معجزاً ومتحدياً الأنس والجن، فجاءت نصوصه على أكمل بلاغة، وأدق بياناً للحقائق العلمية، واصدق إخباراً عما مضى، واعلم إنباء عن المستقبل. والقراءة القرآنية على أقسام منها: المتواتره: «وهي كل قراءة وافقت العربية مطلقاً، ووافقت أحد المصاحف العثمانية، ولو تقديراً وتواتر نقلها»(٩٨). ومنها قراءة الآحاد: وهي ما صح سنده وخالف الرسم أو العربية ولم يشتهر الاشتهار المذكور ولا يقرأ به(٩٩).

ويؤخذ بقراءة الآحادية في الأحكام الفقهية، لكن ليست على تلك القطعية في الورود التي كانت عليها القراءة المتواترة، فهي وإن كانت غير متواترة السند، ولكن أركان صحتها

(صحة السند، وموافقتها للرسم وموافقتها للعربية) قربتها من القراءة المتواترة، وذلك في أفادتها العلم الذي يفيد الظن[١٠٠]، وكثير من الأحكام مبنية على ذلك[١٠١].

ومنها القراءة الشاذة: وهي ما خالف رسم المصحف وإن صح سندها، ووافقت العربية[١٠٢]، والقراءات الشاذة يقصد بها ما وراء العشر من القراءات كقراءة الاربعة[١٠٣] التالية للعشرة، وكقراءة بعض الصحابة مما يخالف المصحف، وكقراءة التابعين كالاعمش وسعيد بن جبير[١٠٤].

والقراءة الشاذة لا تجزئ قراءتها في الصلاة ولا يصح التعبد بها، ونقل ابن عبد البر إجماع المسلمين على انه لا تجوز القراءة بالشواذ، ولا يصلي خلف من يقرأ بها[١٠٥].

ولقد اختلف العلماء في الاحتجاج بها على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: لا يحتج بها، وهو رأي الظاهرية والمشهور عند المالكية والشافعية[١٠٦].

المذهب الثاني: يحتج بها إن اضافها القارئ إلى التنزيل أو إلى سماعها من النبي ﷺ، وأجريت مجرى خبر الواحد، وهو رأي بعض المالكية[١٠٧].

المذهب الثالث: يحتج بها مطلقاً، وهو رأي الحنفية والحنابلة والزيدية والاباضية وبعض الشافعية، وصحح السبكي وتبعه جلال الدين المحلي[١٠٨].

ولقد أحتج الفقهاء بالقراءة الشاذة في مجالات واسعة، إذ يدفع في القراءات الشاذة التوهم الذي يفهم من أول وهلة في القراءة المشهورة، فلما جاءت القراءة به من طريق آخر، وان لم يستوف جميع الشروط فحكم عليه بالشذوذ الحكمي لا الحقيقي[١٠٩].

وهنا لا بد من التنبيه على مسالة مهمة وهي: ليس أعتبار القراءة قراناً أو غير قران هو الحكم في الأخذ بها في الأحكام، بل يجوز ان تكون قراءة على التفسير جاءت عن الصحابة وهي بذلك أقوى من التفسير، لأنها وردت عن كبار الصحابة وربما وردت آراء عن التابعين في التفسير يؤخذ بها في مواضعها، فكيف إذا وردت بهذا الشكل من اقترانها بالقران الكريم[١١٠].

وعليه فأن القراءات لها اثر بالغ في التفسير بصورة عامة، وفي الاحكام الشرعية بصورة خاصة، وذلك يختلف باختلاف درجة القراءة، لأن منهجها في النقل لا يمكن ان يصل إلى وثاقته اي علم في شدة حرصه على سلامة نصوصه وضبط نقله، ولا نستثني من

ذلك علم الحديث، الذي كان مضرب المثل في الدقة والضبط، وذلك لفرط ما عني أهل الحديث بأسانيدهم عناية فائقة للغاية[١١١].

ولما كانت القراءة مرتبطة بقول الصحابة، ولها شبهة ان تكون من تفسيره لامن القران، فأنه يحسن بنا ان ننظر في ذلك إلى آراء الفقهاء والأصوليين في قول الصحابة ودرجة الأخذ به وإمكانية مخالفته إلى غيره، ومدى سلطانه في التأثير على قول المستنبطين[١١٢].

أما دعاة التجديد العصري اليوم فيلجأون لتطويع الشريعة، بحيث يمكن تغييرها وتطويرها عند الحاجة: فالحديث عن تعددية القراءة، وان النص له مدلولات تختلف باختلاف القراءة، وان لكل أحد ان يقرأ النص بطريقته، وخاصة في ضوء المعارف العصرية، ثم يفهم بحسب ما تؤدي إليه قراءته، ويصف هؤلاء ما يخالف قراءتهم من أقوال اهل العلم على انها قراءات جعلت النصوص الشرعية رهينة لقراءاتهم المتشددة والمشبعة بالصراع السياسي[١١٣].

والقراءات الحضارية في ضوء المعارف العصرية التي يدعو إليها أهل التجديد اليوم، هي بالطبع ليست قراءة الصحابة أو التابعين أو الأئمة الأعلام، فأن قراءتهم لم تظهر فيها مثل هذه المعاني النبيلة!!، بل كانت غائبة في بطن التاريخ، ولهذا فهي في حاجة إلى من يخرجها الآن، وهم بالطبع المجددون العصريون الذي يقومون بالتغيير المطلوب في الأحكام الشرعية باستخدام مثل هذه الالفاظ[١١٤].

غير أنا نقول: إن اختلاف الناس في الفهم والاستنباط من النصوص امر واقع لا يدفع، لكن هذا لا يعني ضياع الحق، أو انه لا يمكن الإهتداء إليه، أو انه يمكن لكل أحد ان يفهم بطريقته الخاصة، ويعمل بما فهم من غير معقب، فالذي يدركه كل أحد بلا عناء ان الفهم منه صواب ومنه خطأ، وان معرفة الخطأ من الصواب ممكنة وواقعة، لان الله تعالى لم يكلف عباده بشيء لا يعرف خطؤه من صوابه، ومن ثم فأن الحديث عن تعددية القراءة لا يصلح مسوغاً لتجاوز مدلولات الشريعة[١١٥].

٦- عدم العلم باللغة العربية:

لقد ارتبطت اللغة العربية ارتباطاً وثيقاً بالمسلمين، فأقبل الاعجام على تعلمها برغبة ولهفة، لانها الاداة الموصلة إلى قراءة الكتاب والسنة قراءة سليمة من اللحن، والى

فهمها فهماً صحيحاً، ومعرفة سحر بيان القران وجوامع كلام النبي ﷺ واستنباط الحكام الشرعية منهما.

والكتاب والسنة نصوص قولية يجري عليهما ما يجري على اي نص لغوي عند فهمه وتفسيره، لاسيما وان اللغة العربية واسعة الألفاظ والمعاني ومتعددة الأساليب في مخاطبة القلب والعقل، ففيها المشترك الذي يحمل أكثر من معنى، سواء كان ذلك في المفردات أو التراكيب، سواء كانت متضادة أو غير متضادة، وفيها التعبير الدقيق الذي لا يحتمل الإ معنى واحداً، وفيها التعبير المرن الفضفاض الذي تعدد احتمالاته لسبب أو لآخر، وفيها ما يدل على المراد بالمنطوق وما يدل على المفهوم، وفيها العام والخاص وغير ذلك مما يحتاج إلى فهم وإتقان، فهي أوسع من غيرها وأفصح[١١٦].

وقد تعددت الطرق، واختلفت السبل في الوصول إلى فهم الأحكام التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، الإ ان جميع تلك الطرق تعود في تفصيلها وبيانها إلى اللغة التي نزل بها كتاب الله، ووردت بها سنة رسوله عليه الصلاة والسلام، تلك هي لغة العرب التي أودع الله فيها من الأسرار البيانية ما جعلها تفي بكل ما يستجد من أمور في حياة المسلمين[١١٧].

إذن فاللغة العربية لغة حية ذات نطاق واسع في الدلالة والمعاني، ولم تتسم بالجمود، فكان أختيارها للتشريع الإسلامي اختياراً مناسباً.

ولقد بلغ من مكانة هذه اللغة واهميتها في الشريعة انها أصبحت القاعدة المتينه التي تقوم عليها الاحكام، فما من علم: «من العلوم الاسلامية فقهها، وكلامها وعلمي تفسيرها وأخبارها، الإ وأفتقاره إلى العربية بين لا يدفع ومكشوف لا يتقنع»[١١٨].

ومن هنا أشترط الأصوليون في المجتهد ان يكون على جانب كبير من التضلع من قواعدها وفروعها وتطبيقاتها[١١٩]، وقد قرر الأمام الشاطبي رحمه الله: ان الفقيه يكتمل فقهه إذا كان علمه بالعربية مكتملاً، وينقص فقهه بالقدر الذي نقص علمه بالعربية، سواء بسواء، فقال: «فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية، كان ذلك في الشريعة، فكان فهمه في حجة، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القران حجة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعدَّ حجة، ولا كان قوله فيها مقبولاً»[١٢٠].

فأن من أراد استنباط الحكم من النص ولم يكن عالماً بالعربية، فأنه قد يضل الطريق في حكمه، لأن: «أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه، ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة»[١٢١].

وعليه فأن هدف التشريع الإسلامي هو تقويم الإنسان، وابعاده عن التخبط الاعمى، أصبح موضوع المصطلحات التي يتعارف عليها الناس فيما بينهم موضوعاً ذا أهمية جسيمة، لأنه موضوع: «ذو قيمة خاصة يستمدها من صلته بشؤون الحياة، وعلاقة الافراد بعضهم ببعض، إذ ان كثيراً من القضايا والمعاملات بين الافراد بل المعاهدات والاتفاقيات بين الدول، تتوقف على تحديد معاني الألفاظ، وكذلك يتوقف على تحديد معاني الألفاظ كثير من التفسيرات والاحكام الشرعية والقانونية، مما دعا رجال الشرع والقانون إلى بذل الكثير من الجهود في هذا السبيل»[١٢٢].

وعدم العلم باللغة العربية يعتبر من القواسم المشتركة في حديث التجديد العصري مجموعة من الألفاظ والتراكيب يزين بها هؤلاء كلماتهم، وهي أمور غير متفق على المراد بها، ويختلف في فهمها الكثيرون، ولا تعبر عن مدلول عام، وانما تعبر عن توجه وفهم قائلها، ومع ذلك يتعاملون معها كما يتعامل المسلمون مع نصوص الشريعة المحكمة، وإذا فتشت هذه الألفاظ والتراكيب لم تجد غير الدعوة إلى التغيير في احكام الشريعة استناداً إلى تلك التعبيرات، ولا بأس هنا من نقل بعضها، فمن ذلك: (الاهتمام بقضايا النهضة والحضارة، وضرورة التنمية والانفتاح على الآخر، والتعددية والاعتراف بالآخر الفكري والسياسي والمذهبي والديني والتواصل معه)، ولو ذهبنا مثلاً نبحث في المقصود بالاعتراف بالآخر الديني، وماذا يعني التواصل معه!! لتهنا في شعاب وأودية هذا الكلام، وقال نحو ذلك في كثير من تلك الألفاظ ثم ما المرجعية في الاعتراف بالآخر الديني والتواصل معه؟ هل الشريعة ام شيء آخر؟ وإذا كانت الشريعة فعلى فهم الصحابة والتابعين وأئمة الفقه ووفق السياقات ودلالات الألفاظ والتراكيب في اللغة العربية ام على فهم التجديد العصري الذي يجعل اكثر ما جاء في النصوص من قبيل المخلفات التاريخية؟؟[١٢٣].

وإذا أردت سؤال دعاة التجديد العصري عن هذه الألفاظ وما المقصود بها؟ لم تجد لهم جواباً شافياً واضحاً، وهذا ناشئ من سوء فهمهم لبعض النصوص على غير وجهها، وكان ذلك سبباً في إحداث ما لا يعرفه الأولون[١٢٤].

ورحم الله الامام الحسن البصري– عندما سئل عن سبب الضلال– قال: «إنما أهلكتهم العجمة»[١٢٥].

٧- تاريخية الشريعة:

التاريخ الإسلامي سجل لإعمال الأمة الإسلامية، فهو يقوم بدور الراصد لحركتها بالإسلام حال استقامتها عليه، أو انحرافها عنه، كما يرصد حركة علمائها وحكامها ومصلحيها. ويعرض للفتن التي تهب عليها من داخلها، وحركات الإصلاح التي تحاول رد العاديات عنها، كما يرصد حركتها من غيرها من الأمم في الحروب والمعاهدات، ويرصد العلاقات التجارية والثقافية وغيرها، والفتن والحروب التي تثور عليها من خارجها[١٢٦].

والمنهج العلمي الذي علمنا إياه الإسلام ان نرصد التاريخ رصداً صادقاً من غير تحريف لوقائعه واحداثه، لا فرق في ذلك بين صفحاته الناصعة المضيئة، وصفحاته المظلمة القاتمة.

وإن المورخين المسلمين حاولوا جاهدين ان يكونوا أمناء في رصدهم لحركة الأمة الاسلامية في تاريخها صعوداً وهبوطاً.

وإن الفائدة العظمى من دراستنا لتاريخنا ان نعرف كيف تحركت الامة بالإسلام والأسباب التي أدت إلى تلك الحركة، ونتائج تلك الحركة سواء كانت نتائج طيبة أو سيئة، وبذلك نستفيد من دراسة التاريخ[١٢٧].

ويجد العلماء في دراسته ما يعينهم على فهم كتاب الله تعالى، لانها تساعد في فهم القران الكريم في الجانب العملي، ففيها اسباب النزول، وتفسير لكثير من الآيات، فتعينهم على فهمها والاستنباط منها، ومعايشة احداثها، فيستخرجون احكامها الشرعية، وأصول السياسة الشرعية، ويحصلون منها على المعارف الصحيحة في علوم الاسلام المختلفة، وبها يدركون الناسخ والمنسوخ، وغير ذلك من العلوم، وبذلك يتذوقون روح الاسلام ومقاصده السامية[١٢٨].

وليس صحيحاً كل ما يثار حول التاريخ الاسلامي من ان المسلمين يرغبون في الرجوع إليه، وما من عاقل يصدق أن التاريخ يرجع القهقري، واكثر الناس فهماً لتطور الزمن وتغيير البيئات والظروف هم المسلمون الذين تعلموا كيف يقيمون ترابطاً صادقاً بين الثوابت

والمتغيرات، وبين الماضي والحاضر، وبين التاريخ والواقع، هذا فضلاً عن انهم يفرقون تماماً بين النظام الاسلامي والتاريخ الاسلامي، فالنظام الاسلامي هو القانون الثابت، ام التاريخ فهو تجربة التطبيق والممارسة، وفيها الخطأ والصواب، وليس خطأ التاريخ في الممارسة راجعاً إلى النظام ولا يتحمل النظام عجزه وقصوره، وانما يتحمل المسلمون أخطاء انحرافهم وعجزهم عن مواءمة انفسهم مع المنهج الأصيل الحق(١٢٩).

كذلك فنحن يحق لنا ان نذكر ان محاولات تزييف تاريخنا لم تتوقف، وان محاولات تفسيره تفسيراً مادياً أو اقتصادياً أو استعمارياً لم يتغير، وان هناك محاولات للتشويه وللتجزئة وللاهمال وللتجهيل ترمي عرضاً إلى مقاطع مختارة لتصور على غيرها حقيقتها، أو تمزق وصالها، واهمال كل ما هو مدعاة للفخر والاعتزاز(١٣٠).

فمن ذلك ما يدندن حوله اصحاب التجديد العصري بربط النصوص الشرعية وفهم العلماء لها بالتاريخ، فيجعلون ما ورد من ذلك مرتبطاً بالتاريخ مفسراً به، فيجعلون قطع يد السارق مثلاً انما كان حلاً لعدم وجود سجون في ذلك الزمان(١٣١)، ويجعلون الجهاد لرد عدوان المعتدين فقط، ولا يجعلون من اغراض الجهاد في الاسلام لنشر الدعوة، ويجعلون الحديث عن اهل الذمة مرتبطاً بظروف الحرب التي نشأت بين المسلمين وغيرهم، وليست احكاماً عامة، ويجعلون هذه الامور ونحوها مما «نشأت في سياقات تاريخية مكتنزة بالتأزم والصراعات السياسية، والحدة في التعامل مع المختلف الفكري والمذهبي والسياسي»(١٣٢).

وهذا ولا شك ينتهي بأصحابه إلى جعل الشريعة خاصة أو صالحة لزمن الرسول ﷺ، وما قرب منه من الزمن فقط، وأما ما تلا ذلك من العصور فلم تعد تصلح له الشريعة، وتختلف عباراتهم في ذلك ما بين مصرح شديد التصريح بذلك، وما بين متستر، وما بين متخير لألفاظه منتق لها، لكن الجميع يدور حول ربط النصوص الشرعية وفهم سلف الامة لها بفتره تاريخية(١٣٣).

وانطلاقاً من تاريخية الشريعة يصبح من الأمور الملحة في التجديد العصري تجاوز الفهم النصَّي، وإحداث القطيعة معه، والانتقال في فهم الإسلام إلى التأويل النصَّي والنقدي للكتب والنصوص الشرعية!!.

هذا المنهج في كتابة التاريخ وتدوينه– ظهرت في القرن التاسع عشر– إلى جانب الطريقة الموضوعية، أو ما يسمونه بالمذهب العلمي، وقد تلاقى معظم هذه المذاهب فيما اطلق عليه اسم المذهب الذاتي، ويعد (فرويد) من اكبر الدعاة اليه والمتحمسين له.

ولا يرى أقطاب هذا المذهب من ضير في ان يقحم المورخ نزعته الذاتية أو اتجاهه الفكري والديني أو السياسي في تفسير الأحداث وتعليلها والحكم على إبطالها... بل إنهم يرون ان هذا هو واجب المورخ لا مجرد وصف الأخبار وتجميع الوقائع العارية.

وهذه الطريقة تجعل كتابة التاريخ وتدوينه عملاً فنياً مجرداً، ولا تسمح بعدَّه نهوضاً بعمل علمي دقيق.

ونحن، وإن كنا لسنا بصدد الحديث عن المذاهب التاريخية ونقدها، فأن علينا الإ نخفي اسفنا من يجد هذا المذهب– في عصر العلم والاعتزاز به وبمنهجيته– دعاة إليه مؤمنين به، ذلك لأن هذا المذهب كفيل أن يمزق جميع الحقائق والاحداث التي يحتضنها الزمن في هيكله القدسي القديم الماثل أمام الأجيال، بفعل سبحات من أخيلة التوسم وشهوة الذات وعصبية النفس والهوى(١٣٤).

انا لست ممن يعارض الاستفادة من تجارب الامم والشعوب، فالحكمة ضالة المؤمن، فهو أحق بها انى وجدها، ولكني ضد الذين يجهلون أو يتجاهلون المنهج العلمي المنصف، وينسون ذاكرة الأمة التاريخية المليئة بالدروس والعبر والعظات، ثم بعد ذلك يحرصون على أن يتصدروا قيادة المسلمين بأهوائهم وآرائهم البعيدة عن نور القران الكريم والهدي النبوي الشريف. وعليه، فاننا نؤمن بأن تاريخ الإسلام لا يحاكم إلى اي منهج من المناهج الغربية، وإنما له منهجه الأصيل المستمد من كيانه وأصوله، وهو تاريخ يتسم بالتوحيد والطابع الإنساني، ولذلك فهو يتعارض مع منهج التفسير التاريخي التي تقوم على المادة أو العنصرية أو الوثنية، وسوف يظل التاريخ الإسلامي ضوءاً كاشفاً لمسيرتنا، وليس عبئاً علينا، وسوف ننتفع ببطولاته وانتصاراته في طرق حياتنا، كما سوف نبحث عن هزائمنا ونلمس منا العبرة التي لا نقع فيها بعد(١٣٥).

٨- عد الخروج على مصادر التشريع(١٣٦) :

الأحكام الشرعية تعرف بالأدلة التي أقامها الشارع لترشد المكلفين إليها، وتدلهم عليها، وتسمى هذه الأدلة: بأصول الأحكام، أو المصادر الشرعية للأحكام أو أدلة الأحكام، فهي أسماء مترادفة والمعنى واحد(١٣٧).

وادلة الشريعة لا تنافي العقول، لانها منصوبة في الشريعة لتعرف بها الأحكام وتستنبط منها، فلو نافتها لفات المقصود منها. كما ان الاستقراء دل على جريان الأدلة على مقتضى العقول، بحيث تقبلها العقول السليمة وتنقاد لمقتضاها(١٣٨).

وتنقسم الادلة من جهة مدى الاتفاق والاختلاف في هذه الأدلة، وهي بهذا الاعتبار الأنواع التالية:

النوع الاول: وهو محل أتفاق بين أئمة المسلمين، ويشمل هذا النوع الكتاب والسنة.

النوع الثاني: وهو محل اتفاق جمهور المسلمين، وهو الاجماع والقياس.

فقد خالف في الإجماع النظام من المعتزلة، وبعض الخوارج(١٣٩)، وخالف في القياس: الظاهرية(١٤٠).

النوع الثالث: وهو محل اختلاف بين العلماء، حتى بين جمهورهم الذين قالوا بالقياس، وهذا النوع يشمل: العرف، والاستصحاب، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي، فمن العلماء من اعتبر هذا النوع من مصادر التشريع، ومنهم من لم يعتبره(١٤١).

وتقسم الأدلة من حيث رجوعها إلى النقل والرأي، تنقسم على قسمين: نقلية وعقلية.

النوع الاول: وهي الكتاب والسنة، ويلحق بهذا النوع: الإجماع، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا من يأخذ بهذه الادلة، ويعتبرها من مصادر التشريع. وإنما كان هذا النوع من الأدلة نقلياً، لانه راجع إلى التعبد بأمر منقول عن الشارع لا نظر ولا رأي لأحد فيه.

النوع الثاني: الأدلة العقلية: اي التي ترجع إلى النظر والرأي، وهذا النوع هو القياس، ويلحق به الاستحسان، ومصالح المرسلة والاستصحاب، وانما كان هذا النوع عقلياً، لأن مرده إلى النظر والرأي، لا إلى أمر منقول عن الشارع(١٤٢).

وهذه الأدلة تسمى أصولاً ومصادر: وهذا بالنسبة إلى الحكم عند الفقهاء ظاهر فأنها أصول له انبنى عليها ومصادر لأنه منها أخذ.

وأما بالنسبة للحكم عند الأصوليين فهي أدلة بلا ريب لأنها ارشدت إلى الحكم وتصول المجتهد، بالنظر فيها إليه توصلاً قطعياً في بعضها الآخر، ولكنها لا تسمى مصادر له، لأنه لم يؤخذ منها، بل هو ثابت قبل نزول الوحي بها وقبل ان ينظر المجتهد فيها. كما لا تسمى اصولاً لأن ذلك الحكم لم يبنَ عليها، ولذلك سمي العلماء هذا العلم بعلم أصول الفقه الذي: هو الأحكام الشرعية العلمية المكتسبة من ادلتها التفصيلية(١٤٣).

هذا إذا نظرنا إلى ذات الحكم وثبوته. اما إذا نظرنا إلى علمنا بهذا الحكم من ادلته فيمكن تسمية الادلة أصولا ومصادر لأن علمنا انبنى عليها ومنها أخذ. وعليه يحمل كلام من سماها أصولاً من الاصولين كالكمال بن الهمام في تحريره وصاحب مسلم الثبوت(١٤٤).

وتسمى هذه الادلة ايضاً بالحجج، لأنه يلزمنا العمل بها ويثبت بها حق الله على وجه ينقطع بها العذر، أو لأنه يلزمنا الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعاً(١٤٥).

ويلاحظ ان هذه الادلة: إما ان تكون اصلاً مستقلاً بنفسه في التشريع، وهو القران والسنة والإجماع وما يتعلق بها كالاستحسان والعرف ومذهب الصحابي، أو ليست أصلاً مستقلاً بنفسه وهو القياس.

ومعنى كون الدليل أصلاً مستقلاً بنفسه في التشريع: هو انه لا يحتاج في إثبات الحكم به إلى شيء آخر. واما القياس فأنه يحتاج في إثبات الحكم به إلى اصل وارد في الكتاب أو السنة أو الإجماع، يحتاج أيضاً إلى معرفة علّة حكم الأصل. واحتياج الإجماع إلى مستند لا يجعله أصلاً غير مستقل بنفسه، لأن ذلك مطلوب فقط عند تكوين الإجماع وانعقاده، لا عند الاستدلال، بخلاف القياس، فأنه عند الاستدلال به على الحكم يحتاج إلى معرفة الأصل والعلة(١٤٦).

وعند إرادة معرفة الحكم الشرعي يكون الرجوع إلى الكتاب– القران الكريم– لانه هو مرجع الأدلة، ومصدر المصادر، فمن البديهي ان يكون مقدماً عليها في الرجوع إليه عند إرادة معرفة الحكم الشرعي، فأذا لم يوجد الحكم فيه وجب الرجوع إلى السنة، لأن السنة مبنية للكتاب وشارحه لمعانيه، فإذا لم يوجد الحكم في السنة، لزم الرجوع إلى الإجماع، لأن مستند الإجماع نص من الكتاب أو السنة، فأذا لم يكن إجماع في المسألة، وجب الرجوع إلى القياس(١٤٧)، وقد دل على هذا الترتيب الذي ذهب إليه جمهور الفقهاء والأصوليين آثار

كثيرة منها:حديث معاذ عندما أرسله النبي ﷺ قاضياً إلى اليمن[١٤٨]، وكتاب سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى شريح القاضي عندما ولاه قضاء الكوفة[١٤٩].

وهذه المصادر لا يمكن للمسلم الخروج عليها، وفي التجديد العصري احتيج إلى الخروج، لأنه لا يمكن حدوثه مع الالتزام بمصادر التشريع، لكن حدث التعامل مع ذلك بطريقة، بحيث لا يبدو الامر في ظاهره انه خروج، فمن ذلك: نصب التعارض بين الأدلة الشرعية حتى يسهل ترك ما يراد تركه من ذلك، فمن ذلك نصب التعارض بين الكتاب والسنة في حكم قتل المرتد، وقالوا إن قتله لم يرد في القران ولأجل ذلك قالوا: إن المرتد لا يقتل، وفعلوا مثل ذلك مع رجم الزاني المحصن. ولو نظرت لوجدت ان هذه الحدود مما يأباها الغرب ويستبشعها، فالغرض الحقيقي هو متابعة الغرب، مع ان هذه الأمور التي أجمع عليها أهل العلم يقيناً[١٥٠].

ومع ذلك: تضعيف الأحاديث الصحيحة التي لا تلائم التجديد العصري، فكأن اجتهادهم هو الأصل المحكم الذي تضعف لأجله الأحاديث أو تصحح، فالأحاديث الدالة على جهاد الطلب ضعفها هؤلاء مع أنها واردة في الصحيحين (البخاري ومسلم)، لأن جهاد الطلب في فقه التجديد العصري عدوان لا ينبغي.

ومن ذلك وضع شروط للعمل بالسنة مثل ما يطلب بعضهم في نصوص السنة الخاصة بمسائل السياسة والحكم ان تكون نصوصاً قطعية، حتى يمكنهم التفلت من كثير من تلك النصوص، والأحكام المتعلقة بالسياسة مثلها مثل غيرها من الأحكام لا يشترط فيها التواتر والقطعية[١٥١].

ومن ذلك تقسيمهم للسنة: إلى سنة تشريعية وسنة غير تشريعية، وجعل كل ما تعلق بمسائل السياسة من السنة الغير تشريعية، اي السنة غير الملزمة للمسلمين بعد حياة الرسول ﷺ، وهذه امور في غاية البطلان والكذب على الدين[١٥٢].

٩- عدم المبالغة في التخفيف والتيسير[١٥٣]:

صفة التخفيف والتيسير بينة واضحة في جميع أحكام الشريعة الإسلامية، وكونها ميسرة لا حرج فيها نتيجة منطقية لسعتها وكمالها، وقد نص الله على هذا المَعْلم في أكثر من موضع في كتابه الكريم: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[١٥٤]، وقوله تعالى: ﴿مَا

﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[١٥٥]، والمتتبع للتشريعات الاسلامية يجدها ناطقة بهذا المبدأ، فاليسر والتخفيف ظاهر والحرج منفى، فلا مشقة تعجز المكلفين عن أداء ما طلب منهم، ولا حرج يلحقهم مما كلفوا به[١٥٦].

ومظاهر هذا الأصل ظاهرة في شتى نواحي الشريعة السمحة، فقلة التكاليف إلى مراعاة اعذار المعذورين إلى رفع التكليف أو عدم المؤاخذة في حالة الضرورة كل أولئك يدل في وضوح على اليسر وعدم الحرج[١٥٧].

فالعبادات المشروعة في حقنا بسيطة في كمها وكيفها إذا قيست بالشرائع السابقة، والمحرمات التي حرمت علينا ومنعنا من تناولها إذا قيست بما إباحة لنا بالأمر الصريح أو تركه عن الاباحة من غير تحريم ولا تحليل[١٥٨].

إن يسر الإسلام، وفقه هذا اليسر، والتعامل مع هذه أحكام الإسلام، ومع الآخرين وفق هذا الفقه، هو مقتضى كون هذا الدين رحمة ونعمة وشريعة واسعة كاملة والتعسير ينافي ذلك، إن هذا الدين قد انزل لسعادة الإنسان لا لشقائه[١٥٩].

فالاحكام التي ينشأ عن تطبيقها على المكلف مشقة في نفسه أو ماله، فالشريعة تخففها بما يقع تحت قدرة المكلف دون عسر أو إحراج[١٦٠].

ولا يظن ظان أن اليسر يعني الانفلات من قيود الشرع والتعدي على حدود الله، فذلك ليس يسراً، بل هو غش، إن اليسر هو إلتزام بأحكام هذا الدين كما أرادها رب العالمين، ثم التعامل مع هذه الأحكام والتشريعات وفق منهج اليسر الذي نبتني معالمه من خلال المنهج النبوي الكريم[١٦١].

فالنفس تستروح للتخفيف والتيسير، ولقد جاء ديننا بالتيسير كما تقدم فما خير رسول الله ﷺ بين أمرين الإ أختار أيسرهما، لكن هنا ضابط مهم جداً كما ورد في الحديث الشريف: «**الإن ان يكون حراماً**»[١٦٢]، ودعاة التجديد العصري جعلوا التخفيف والتيسير، غاية من غير الألتزام بأية ضوابط، فالمطلوب عندهم التخفيف، حتى غذا الامر تفلتاً وانفلاتاً[١٦٣].

١٠ – تقليل شروط الاجتهاد[١٦٤] :

المجتهد هو من تكون له ملكة استنباط الأحكام من ادلتها الشرعية هو الذي يطلق عليه اسم الفقيه والمفتي عند الأصوليين، اما من كان يحيط بالاحكام دون ان تكون له ملكة استخراجها من اصولها وادلتها، فأنه لا يسمى فقيهاً عندهم[١٦٥].

والمجتهد قد يكون مجتهداً مطلقا، وهو الذي تكون فيه قدرة على الاجتهاد في كل حادثة، وقد لا يكون كذلك، كالذي يجتهد في بعض الاحكام دون البعض، أو الذي يجتهد في نطاق مذهب معين، أو الذي يخرج الأحكام ويستنبطها مما نص عليه أحد المجتهدين المطلقين، بطريقة المقايسة على الأمثال والنظائر، أو الذي اصبحت له ملكة ترجيح قول على قول في المذهب، أو وجه على وجه، بعد ان أحاط بفروع وأصول المذهب، وتمكن من منهاجه في الاستنباط[١٦٦].

واتفق العلماء في الجملة على ان الاجتهاد فرض كفاية على الامة، إن قام به فيها من يكفي سقط الإثم عن الباقين[١٦٧].

واتفقوا– ايضاً– على انه يحرم على الجاهل الذي لم يستوف شروط الاجتهاد ممارسته، فلا يحل له ان يقول في دين الله شيئاً بغير علم، ولا هدى، ولا كتاب منير، فيضل ويضل عن سبيل الله، بل يبتغي من يدله[١٦٨].

يقول الامام الشاطبي رحمه الله ما نصه: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن أتصف بوصفين: احدهما: فهم مقاصد الشريعة.

الثاني: التمكن من الاستنباط، نباءً على ما فهمه فيها– اي فهمه للمقاصد في مراتبها الثلاث»[١٦٩]. ولكي يوصف شخص ما بالاجتهاد المطلق، ينبغي ان تكون له شروط معروفه نص عليها العلماء في مصنفاتهم[١٧٠].

والمجددون العصريون يحاولون التقليل من هذه الشروط والأوصاف حتى يكون ذلك مسوغاً لهم فيما يحاولونه من تغير الشريعة، فليس المجدد عندهم العالم بالقران والعالم بالسنة، العالم بلغة العرب التي هي لغة الكتاب والسنة، العالم بأصول الفقه والاستنباط، العالم بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ[١٧١].

وإنما المجدد عندهم الشخص المستنير العقلاني المنفتح على الآخر الذي يتعامل مع النصوص بنظرة حضارية بعيداً عن التزمت والانفلات على ان ينظر إلى المقاصد، ولا

يقيد نفسه بالنصوص، والذي يسبح في فضاء العقل الواسع بعيداً عن الالتزام بمناهج الصحابة والتابعين وأئمة الدين(١٧٢).

الخاتمة

بعد هذا التطواف في كتب الأصوليين والفقهاء ومناقشة الآراء والأفكار، اود ان أبين أهم النتائج التي توصلت اليها بحمد الله وفضله، وهي:

١-تجديد الدين بمعنى إرجاعه إلى أصله الذي بدأ به، وانتشر منه، بعدما أصابه من ضعف أو فتور، وأحيانا انحراف أو إسراف راجع إلى المسلمين أنفسهم، ومدى تعاملهم مع هذا النور، فكلما فهموه جيداً، نفذوه صحيحاً، وعملوا بما فيه دون إسراف أو غلو.

٢-المجددون يقومون مقام الأنبياء والمرسلين، ولكن في العلم والنصح والدعوة، وإقامة الحلال والحرام، وبيان الحق من الباطل، والخير من الشر، فتتجدد يدهم في وجود الرسالة مع حفظ الدين، فقد اكتمل الدين وتمت النعمة.

٣-ارتباط التجديد بمائة سنة أو قرن من الزمان، وهو كفيل في هذه المدة بتعديل عدة أجيال وتغييرها داخل هذا القرن، مما يجعل المجدد دائماً موجوداً ومستمراً، وهذا يحفظ للدين وجوده، وللإسلام حدوده، فكلما ضعف جيل قيض الله تعالى جيلاً اخر من المجددين الذين يرجعون الدين غضاً كما كان.

٤-الرأي الغالب عند العلماء وجود مجدد واحد في القرن الواحد، وهذا لا ينفي غيره من آراء في وجود أكثر من مجدد في القرن الواحد.

٥-الشروط الواجب توافرها في المجدد من الناحية الزمنية احترازية وليست اتفاقية، ومن هنا جاء الخلاف بين العلماء في اختيار المجدد في القرن الواحد.

٦-التجديد يكون في المتغيرات، مثل الفتوى، والأساليب والوسائل، وأما الثوابت فلا تجديد فيها ولا تغيير.

٧-التجديد ليس مقصوداً لذاته، ولكن لما ينتظر أن يؤدي إليه من خير يصيب الجماعة الإنسانية في معاشها وسعيها، ولذلك حفظ الدين الإسلامي على الناس عقائدهم وعقلهم ونفوسهم ومالهم ونسلهم، فإذا أبطل التجديد شيئاً من هذه الكليات فلا يعتد به، ولا قيمة له حتى ولو كان تجديداً (علمياً أو تطويراً بشرياً).

٨-المجدد هو المصلح، مع الفارق بين المصلحين في الإسلام، لا يغيرون شيئاً في ثوابت الدين، وأما في غير الإسلام فالإصلاح واقع في الثوابت وغير الثوابت.

٩-التجديد أمر إضافي يزيد على كون المجدد ناقلاً لمذهب أو مدوناً له، أو تابعاً فيه، بل يكون علمه وفكره واجتهاده مشهوراً معروفاً بين تلامذته وأساتذته، والناس جميعاً يشهدون بذلك على فضله وتجديده وسبقه للجميع.

١٠-التجديد لا يعني الانسلاخ عن الدين، أو الإلحاد فيه، أو الزيادة أو النقصان، وهو ما يجب أن يفهمه دعاة الحياة، وأرباب التطوير، وأصحاب المصالح، وأدعياء التغريب حينما يتهمون الإسلام بالتخلف والقسوة، والوقوف ضد الحداثة أو التجديد.

١١-التجديد لا بد له من ضوابط تمنع صاحبه عن الخطأ والزلل، والقول في دين الله بغير علم، قد بيناها في ثنايا البحث.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى اله وصحبه وسلم

هوامش البحث

(١) ينظر: لسان العرب، ج٣/ ص١٠٦ مادة جدد.

(٢) ينظر: تاج العروس، ج٢/ ص٣١٤، الموسوعة العربية الميسرة والموسعة، ج٣/ ص١٠٩٥.

(٣) ينظر: مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين، د.محمود الطحان طبعة الكويت، ١٩٨٤، ص٤.

(٤) ينظر: تجديد علوم الدين وحيد الدين، طبعة دار الصحوة، مصر الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، ص٩، الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية الشيخ العقاد، طبعة دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية, ١٩٩٨م، ص١٤.

(٥) الحديث رواه ابو داود في كتاب الملاحم برقم ٢٩١، والحكم في المستدرك كتاب الفقه والملاحم.

(٦) ينظر: توالي التأسيس لابن حجر، ص٤٨.

(٧) ينظر: جامع الاصول في احاديث الرسول، لأبن الأثير، تحقيق: شعيب الارناوؤط، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ج١١/ ص٣٢١.

(٨) ينظر: جامع الاصول، لأبن الأثير، ج١١/ ص٣٢١.

[٩] ينظر: تجديد علوم الدين، الأستاذ وحيد الدين خان، ص١١.

[١٠] ينظر: التجديد في الشريعة الاسلامية، للشيخ العقاد، ص١٥، تجديد الفقه الاسلامي، د.جمال الدين عطية ود.هبة الزحيلي، طبعة دار الفكر، دمشق، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠م، ص٢٨.

[١١] ينظر: توالي التأسيس، لابن حجر، ص٤٩.

[١٢] ينظر: معجم مصطلحات اصول الفقه، د.قطب سانو، ص١١٩، تجديد علوم الدين، ص١٥.

[١٣] ينظر: القاموس المحيط، ص٣٥١. المحصول، للرازي، ق٢، ج٣/ ص٧، الاحكام، للآمدي، ج٤/ ص١٦٤.

[١٤] ينظر: التجديد والمجددون في اصول الفقه، د.عبد السلام عبد الكريم، طبعة المكتبة الاسلامية، مصر، ط٢، ٢٠٠٠م، ص٦٩.

[١٥] ينظر: الموسوعة الميسرة في الاديان والمذاهب والاحزاب المعاصرة، د.مانع بن حماد، طبعة دار الندوة، الرياض، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٣م, ج٢/ ص١٠٠٢.

[١٦] ينظر: فيض القدير، للامام المناوي، طبعة دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٢م، ج٢/ ص٢٨٢.

[١٧] الرعد: ٥.

[١٨] ينظر: جامع البيان في تفسير القران، للامام الطبري، طبعة دار الفكر، بيروت، ج١١/ ص٩٠١.

[١٩] الحديث رواه ابو داود في كتاب الملاحم برقم ٢٩١، والحاكم في المستدرك، ج٤/ ص٥٢٢، والبيهقي، ج١/ ص١٣٧.

[٢٠] ينظر: لسان العرب لابن منظور، طبعة دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م، ج٧/ ص٣٤، تاج العروس، للزبيدي، طبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٨٥م، ج٥/ ص١٧٥، القاموس المحيط، للفيروز آبادي، طبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٨٣م، ج٢/ ص٣٧٠، المصباح المنير، احمد بن محمد بن علي، طبعة المطبعة الاميرية، الطبعة الرابعة، القاهرة بدون تاريخ، ج٢/ ص٤٨٧.

[٢١] ينظر: التعريفات، للامام الجرجاني، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٣م، ص٧٨.

[٢٢]معجم المصطلحات اصول الفقه، د.مصطفى قطب سانو، طبعة دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٦م، ص٢٦٣.

[٢٣] ينظر: الاشباه والنظائر، لابن نجيم الحنفي، طبعة دار الفكر، بيروت، طبعة الرابعة، ٢٠٠٥م، ج١/ ص١٩٨، والاشباه والنظائر، للسيوطي، طبعة دار ابن حازم، بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٥م، ص٥٤٨، وحاشية البناني على جمع الجوامع، للامام البناني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م, ج٢/ ص٢٩.

[٢٤] ينظر: كتاب الاموال، لابي عبيد القاسم بن سلام، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٨٦م، ص٦٧٤.

[٢٥] ينظر: الاشباه والنظائر، لابن نجيم، ج١/ ص٩٦, والاشباه والنظائر، للسيوطي، ج١/ ص١٦٠.

[٢٦] ينظر: الاشباه والنظائر للسبكي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠١م، ج١/ ص٤٩، المنثور في القواعد للزركشي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠م، ج١/ ص١٢٠.

[٢٧] ينظر: القواعد الفقهية، د.علي احمد الندوي، طبعة دار القلم، دمشق، الطبعة السابعة، ٢٠٠٧م، ص٤٩– ٥١.

[٢٨] ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني الحنفي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م، ج٦/ ص٦٢.

[٢٩] ينظر: القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الاسلامية، د.محمد عثمان شبير, طبعة دار النفائس، عمان, الطبعة الاولى، ٢٠٠٦م، ص٢٢.

[٣٠] ينظر العولمة والمستقبل، محمد العربي الخطابي، طبعة لبنان، ٢٠٠٠م، ص٢٩١، الاجتهاد والتجديد في الشريعة الاسلامية، للشيخ العقاد، ص٥٤.

[٣١] ينظر: تجديد الفقه الاسلامي، د.وهبة الزحيلي، من سلسلة (حوارات القرن الجديد)، مع د.جمال الدين عطية، طبعة دار الفكر، دمشق، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠م، ص١٦٦.

[٣٢] ينظر: قضايا التجديد، د.حسن الترابي، طبعة دار الهادي، بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠م، ص٢٨.

(٣٣) ينظر: تجديد الفقه الاسلامي، د.عبد الله محمد الجبوري، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٨م، ص١٨.

(٣٤) ينظر: التجديد الفكري الاسلامي، محمد العربي، بحث منشور من ندوة مؤسسة الملك عبد العزيز، طبعة الرياض، ٢٠٠٧م، ص٦٦.

(٣٥) ينظر: تجديد الفكر الإسلامي، د.فاروق النبهان، بحث منشور من ندوة مؤسسة الملك عبد العزيز ال سعود، طبعة الرياض، ٢٠٠٧م، ص٤٩.

(٣٦) الحديث رواه أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة رقم ٢٩١، طبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

(٣٧) نفس المصدر أعلاه.

(٣٨) ينظر: المستدرك على الصحيحين للإمام الحاكم الينسابوري، كتاب الفقه والملاحم، طبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٨٥م، ج٤/ ص٥٢٢.

(٣٩) ينظر تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، طبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٩٧م، ج٢/ ص٦١.

(٤٠) ينظر المقدمة، لابن عدي، تحقيق الشيخ صبحي السامرائي، طبعة بغداد، ١٩٩١م، ص١٨١- ١٨٣.

(٤١) ينظر: معرفة السنن والآثار، للامام البيهقي، تحقيق سيد احمد صقر، طبعة المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، القاهرة، ١٩٨٨م، ج١/ ص١٣٧.

(٤٢) ينظر: توالي التأسيس بمعالي بن ادريس، لابن حجر، ص٥٢.

(٤٣) ينظر: مناقب الشافعي للبيهقي، ج١/ ص٥٣.

(٤٤) ينظر: المقاصد الحسنة، للسخاوي، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ص١٢٢.

(٤٥) ينظر: تبين كذب المفتري، للإمام ابن عساكر، طبعة المكتب الاسلامي، بيروت، ١٣٩٩هـ، ص٥١- ٥٢.

(٤٦) ينظر: الاجتهاد في الحديث، د.نايف البقاعي، طبعة دار البشائر الاسلامية، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٨م، ص٤٧٧، ومناهج النقد عند المحدثين، د.نور الدين عتر، طبعة دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م، ص١٤٣.

(٤٧) ينظر: قواعد التحديث للتهانوي، تحقيق: الشيخ عبد الفتاح ابو غدة، طبعة مكتب المطبوعات الاسلامية، حلب، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢م، ص١٤٣.

(٤٨) ينظر: المستدرك على الصحيحين كتاب الفقه والملاحم، ج٤/ ص٥٢٢.

(٤٩) ينظر: فيض القدير للامام المناوي، طبعة بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٧٢م، ج٢/ ص٢٨٢.

(٥٠) ينظر: توالي التأسيس، لابن حجر، ص٥٣.

(٥١) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، لشرف الحق آبادي، تحقيق: محمد عبدالرحمن، طبعة المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٣٨٨ هـ، ج٤/ ص١٨٣.

(٥٢) ينظر: المقاصد الحسنة ص١٢١، ثم قال: (وقد اعتمد الائمة هذا الحديث).

(٥٣) ينظر: المستدرك، ج٤/ ص٥٢٢، سنن البيهقي، ج١/ ص١٣٧، تاريخ بغداد، ج٢/ ص٦١، فيض القدير، ج٢/ ص٢٨٢، المقاصد الحسنة، ص١٢١.

(٥٤) ينظر: المستدرك ج٤/ ص٥٢٢، سنن البيهقي ج١/ ص١٣٧، تاريخ بغداد ج٢/ ص٦١، فيض القدير ج٢/ ص٢٨٢، المقاصد الحسنة ص١٢١.

(٥٥) ينظر: الناسخ والمنسوخ، لابي جعفر النحاس، ص٦٧.

(٥٦) ينظر: حلية الاولياء لابي نعيم، ج٩/ ص٩٧.

(٥٧) ينظر: سلسلة الاحاديث الصحيحة للألباني، طبعة مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م، ج٢/ ص١٥٠.

(٥٨) العقل قد يطلق ويراد به القوة الغريزية في الانسان التي بها يعقل، وهذا ما صرح به الامام احمد رحمه الله وغيره من السلف، حيث قالوا: (العقل غريزة، والحكمة فطنة). وقد يراد به نفس ان يعقل، ويعي، ويعلم، وهذا ما صرح به طائفة من الحنابلة وغيرهم، حيث قالوا: (العقل ضرب من العلوم الضرورية)، ينظر: المسودة لآل تيمية، ص٥٥٦، المختصر في اصول الفقه، لابن اللحام، ص٣٧، شرح الكوكب المنير، للفتوحي، ج١/ ص٨١.

(٥٩) ينظر: الحكم التكليفي في الشريعة الاسلامية، د.محمد ابو الفتح، ص٢٠، نظرية الحكم ومصادر التشريع الاسلامي، د.احمد الحصري، ص٣١، الحكم الشرعي عند الأصوليين، د.علي جمعة، ص١١٩، مباحث الحكم عند الاصوليين، د.وهبة الزحيلي ود.خليفة بابكر، ص٥٦.

(٦٠) ينظر: الاحكام للآمدي، ج١/ ص٤١، مرآة الاصول لملا خسرو، ص٣٠٤، روضة الناظر، لابن قدامة، ص٥٣، فواتح الرحموت، ج١/ ص٢٥، جمع الجوامع، للسبكي، ج١/ ص٤٢، نهاية السول، ج١/ ص١٤٤، الاحكام، لابن حازم، ج١/ ص٧٥، البحر المحيط، للزركشي، ج١/ ص، لباب المحصول، لابن رشيق المالكي، ج١/ ص٢٤٣.

(٦١) ينظر: ارشاد الفحول للشوكاني، ص٢٨.

(٦٢) ينظر: درء تعارض العقل مع النقل، لابن تيمية، ج١/ ص٨٣.

(٦٣) ينظر: الموافقات في اصول الشريعة، للشاطبي، ج١/ ص٦٧.

(٦٤) ينظر: تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، للاستاذ محمد شاكر الشريف، ص٤٨.

(٦٥) المصلحة لغة: كالمنفعة وزناً ومعنى، فهي مصدر بمعنى الصلاح، كالمنفعة بمعنى النفع. أو هي اسم للواحدة من المصالح، وقد صرح صاحب لسان العرب بالوجهين فقال: والمصلحة الصلاح، والمصلحة واحدة المصالح. وفي الاصطلاح: هي المصالح التي لم يقم دليل من الشارع على اعتبارها ولا إلغائها، فإذا حدثت واقعة لم يشرع لها حكماً، ولم تتحقق فيها علة اعتبرها الشارع لحكم من احكامه، ووجد فيها امر مناسب لتشريع حكم، فهذا الامر المناسب في هذه الواقعة يسمى: المصلحة المرسلة. ينظر: لسان العرب، ج٧/ ص٣٨٤، القاموس المحيط، ص٢٩٣، المستصفى للغزالي، ج١/ ص٢٨٦، المحصول للرازي، ج٢/ ص٢١٨، بيان مختصر لابن الحاجب، ج٢/ ص٨٠٤، إلاحكام اللآمدي، ج٤/ ص١٦٠، كشف الاسرار، للبزدوي، ج٣/ ص٦٤، الموافقات، ج٤/ ص٢٠٧، إعلام الموقعين، ج٤/ ص٣٧٧.

(٦٦) ينظر: مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه، للشيخ خلاف، ص٩٠، مناهج الاجتهاد في الاسلام، د.محمد سلام مدكور، ص٢٨٨، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، د.ادريس حمادي، ص٣٥٢.

(٦٧) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ج٦/ ص٧٦، الأحكام، الآمدي، ج٤/ ص١٦٠، لباب المحصول، ج٢/ ص٤٥٤، اعلام الموقعين، لابن القيم، ج٤/ ص٣٧٨.

(٦٨) ينظر: اصول الفقه، د.زهير ابو النور، ج٤/ ص١٥٤، اصول، د.محمد مصطفى شلبي، ص٢٩٤، ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية، د.محمد رمضان البوطي، ص١٢٩،

المصلحة ونجم الدين الطوفي، د.مصطفى زيد، ص٥٧، مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيها خلاف، ص٩٩.

[٦٩] من ذلك بعض القضاة في زمن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز شاوره في قتل من سب الخليفة ظناً منهم ان في هذا مصلحة، ولكن الخليفة رد عليه ذلك، لأن سب الخليفة لا يستوجب القتل في شرع الله. ينظر: اصول الفقه، د.مصطفى شلبي، ص٢٩٥.

[٧٠] ينظر: المصلحة العامة من منظور اسلامي، د.فوزي خليل ص٢٧٩.

[٧١] ينظر: تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، للشيخ محمد الغزالي، ص٥٩.

[٧٢] ينظر: المصالح المرسلة واثرها في مرونة الفقه الاسلامي، د.محمد احمد ابو ركاب، ص٢٢٣.

[٧٣] ينظر: الإحكام للآمدي، ج٤/ ص١٦١، اعلام الموقعين، ج٤/ ص٣٧٣، الاعتصام، للشاطبي، ج٢/ ص١١٩، ضوابط المصلحة، للبوطي، ص٢٧٥، والمصلحة، ونجم الدين الطوفي، ص١٢٧.

[٧٤] قال الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة العامة: «هي المعاني والاحكام الملحوظة للشارع في جميع احوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظاتها بالكون في نوع خاص من احكام الشريعة». وعرفها علال الفاسي بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والاسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من احكامها». ينظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص٥١، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص٣.

[٧٥] هو استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي. وقيل: بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة. ينظر: المستصفى، ج٢/ ص٣٥٠، المحصول، ج٣/ ص٧، شرح الكوكب المنير، ج٤/ ص٤٥٨، إحكام الفصول، ج٢/ ص١٧٣، الإحكام لأبن حزم، ج٨/ ص١٣٣، روضة الناظر، ص٤٠١.

[٧٦] ينظر: الحكمة والتعليل بها عند الاصوليين، د.ضياء حسين الزوبعي، بحث منشور في مجلة كلية التربية للبنات جامعة بغداد العدد (١٧) لسنة (٢٠٠٦م).

[٧٧] ينظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور وتعليقه على هذا المثل، ص١٣٠- ١٣٢.

[٧٨] ينظر: مقاصد الشريعة الاسلامية، د.زياد محمد احميدان، ص٨٢، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، د.يوسف القرضاوي، ص٢٤.

(٧٩) ينظر: الوعي المقاصدي، د.مسفر بن علي القحطاني، ص٨١.

(٨٠) اخرجه ابو جعفر النحاس عن سعد بن عبيدة، في الناسخ والمنسوخ، ص٣٤٩.

(٨١) ينظر: المستصفى، ج٢/ ص٣٠٣- ٣٨٧، الموافقات، ج٢/ ص٥- ٣٩، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، د.نعمان جغيم، ص١٦٦، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، د.جمال الدين عطية، ص١٥، علم مقاصد الشريعة، د.عبدالسلام محمد الشريف، ص٢٧.

(٨٢) ينظر: اطار اسلامي للفكر المعاصر، انور الجندي، ص٣٠٩، الثقافة الاسلامية في مواجهة التحديات، د.عدنان محمد ود.يحيى محمد ربيع، ص٢٤٠، العقوبة والجريمة في الفقه الاسلامي، للشيخ محمد ابو زهرة، ص٨٩- ٩٤.

(٨٣) التعليل في اللغة: مصدر علل، يقال: علل الرجل: سقى سقياً بعد سقي، والثمرة جناها مرة بعد اخرى. وفي اصطلاح اهل المناظرة: علل الشيء: بين علته واثبته بالدليل، والتعليل تبين علة الشيء، ويطلق عندهم ايضاً على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول، ويسمى برهاناً. والمراد به هنا: بيان العلل، وكيفية استخراجها، وهذا قد لا يكون لأجل القياس. وقيل: هو بيان الوصف الذي يناط به الحكم وجوداً وعدماً. ينظر: معجم مصطلحات اصول الفقه، د.قطب سانو، ص١٣٨، وتعليل الاحكام، د.مصطفى شلبي، ص١٢.

(٨٤) ينظر: تعليل الاحكام، د.عادل الشويخ، ص٨.

(٨٥) اختلف العلماء في مسألة تعليل احكام الله تعالى على ثلاثة مذاهب: **الاول:** ذهب جمهور العلماء من السلف إلى ان جميع احكام الشريعة معللة بمصالح العباد، ولكن معظمها معلل بعلة ظاهرة في المعاملات، وبعضها معلل بعلة غير ظاهرة في الاحكام التعبدية. **المذهب الثاني:** ذهب الظاهرية إلى ان الاحكام الشرعية غير معللة. **المذهب الثالث:** ذهب المعتزلة إلى ان أفعال الله تعالى معللة بالاغراض الدافعة له على الفعل أو الحكم بما يتفق ومصالح العباد. ينظر: شرح الكوكب المنير، ج١/ ص٣١٢، المحصول، ج٥/ ص١٧٩، المسودة، ص٦٤، الموافقات، ج٢/ ص٣٠١، نهاية السول، ج١/ ص٩٥، اعلام الموقعين، ج٣/ ص١٤.

(٨٦) ينظر: الارشاد الجويني، ص٢٦٨، التقريب والارشاد للباقلاني، ج١/ ص٢٨١، بيان مختصر ابن الحاجب، ج١/ ص١٩٩.

(٨٧) ينظر: البحر المحيط، ج٥/ ص١٢٣، الواضح في اصول الفقه لابن عقيل، ج١/ ص٢٠٠، الغيث الهامع للعراقي، ج٣/ ص٦٧٩.

(٨٨) ينظر: مباحث العلة في القياس، د.عبدالحكيم السعدي، ص٩٤، تعليل الاحكام د.محمد مصطفى شلبي، ص٧٥، تعليل الاحكام د.عادل الشويخ، ص٤٢.

(٨٩) ينظر: الموافقات للشاطبي، ج١/ ص١٤٧.

(٩٠) ينظر: شفاء الغليل للغزالي، ص٢٠٣، قواعد المقاصد عند الشاطبي، د.عبدالرحمن الكيلاني، ص٢٣٦.

(٩١) ينظر: الموافقات للشاطبي، ج٢/ ص٢٢٨.

(٩٢) ينظر: الموافقات، ج١/ ص٧٧.

(٩٣) ينظر: شفاء الغليل للغزالي، ص٤٥٦، دراسات في الاجماع والقياس، د.شعبان اسماعيل، ص٤١٣، مباحث العلة عند الاصوليين، د.عبدالحكيم السعدي، ص٢٠٨.

(٩٤) ينظر: أدعياء التجديد مبددون لا مجددون للأستاذ علي الصحاري، طبعة مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الاولى، ١٩٩٤م، ص١٣٦.

(٩٥) سورة البقرة: الآية ٢٧٨.

(٩٦) ينظر: المصارف الاسلامية بين النظرية والتطبيق، د.عبد الرزاق الهيتي، ص١١٠، تطوير الاعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية د.سامي حسن حمود ص٢٠٦.

(٩٧) القراءات في اللغة جمع قراءة، وهي مصدر سماعي للفعل (قرأ) على وزن فعالة، وهذا اللفظ يستعمل في معنيين: الاول: الجمع والظم. الثاني: التلاوة وهي النطق بالكلمات المكتوبة. وفي الاصطلاح: عرفها الامام الزركشي: بأنها اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كَتْبَة الحروف أو كيفيتها، من تخفيف وتشديد وغيرهما. وعرفها ابن الجزري بقوله: علم بكيفية أداء كلمات القران واختلافها بعزو الناقلة. ينظر: الصحاح، للجواهري، ج١/ ص٦٥، البرهان في علوم القران، للزركشي، ج١/ ص٣١٨، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، للجزري، ص٣.

(٩٨) ينظر: منجد المقرئين، للجزري، ص١٥، القراءة القرآنية تاريخ وتعريف، ص٥٩.

(٩٩) ينظر: منجد المقرئين، ص١٧، الاتقان في علوم القران، للسيوطي، ج١/ ص٧٧.

(١٠٠) ينظر: الاختلاف الفقهي في آيات الاحكام المتأثرة باختلاف القراءات فيها، للمرحوم الشيخ عدنان الربيعي، ص٢٢، حجية القراءات واثرها في الفقه، د.فواز اسماعيل محمد، ص٣٩.

(١٠١) ينظر: جمع الجوامع، للسبكي، ج١/ ص٢٣، البحر المحيط، للزركشي، ج١/ ص٤٧٦، التقرير والتحبير، ابن امير الحاج، ج٢/ ص٢٨٥.

(١٠٢) ينظر: منجد المقرئين، للجزري، ص١٧، النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، ص٤٤.

(١٠٣) وهم ابن محيص ويحيى اليزيدي والحسن البصري والاعمش.

(١٠٤) ينظر: القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، للاستاذ عبدالفتاح القاضي، ص٩، معرفة القراء، ج١/ ص١٥٨.

(١٠٥) ينظر: الاستذكار، لابن عبد البر، ج٢/ ص٤٧٩.

(١٠٦) ينظر: المحلى، لابن حزم، ج٨/ ص٧٥، لباب المحصول، لابن رشيق، ج١/ ص٢٧٣، البحر المحيط، ج١/ ص٤٧٥.

(١٠٧) ينظر: إحكام الفصول، للباجي، ج١/ ص٦٩، بيان مختصر، ابن الحاجب، ج١/ ص٢٧١، لباب المحصول، ج١/ ص٢٧٤.

(١٠٨) ينظر: البحر المحيط، ج١/ ص٤٧٥، جمع الجوامع، ج١/ ص٢٣١، إجابة السائل للصنعاني، ج١/ ص٧١، طلعة الشمس للسالمي، الاباضي، ج١/ ص٣٠- ٣١.

(١٠٩) ينظر: اثر القراءات القرانية في استنباط الاحكام، د.عزت شحاته، ص٦٦.

(١١٠) ينظر: الاتقان في علوم القران، للسيوطي، ج١/ ص٨٢.

(١١١) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين، ج٢/ ص٣٦٩.

(١١٢) ينظر: الاختلاف الفقهي في آيات الاحكام المتأثرة باختلاف القراءات، للمرحوم الشيخ عدنان الربيعي، ص٢٤.

(١١٣) ينظر: تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، محمد شاكر الشريف، ص٥١.

(١١٤) ينظر: تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، للشيخ محمد الغزالي، ص٣٥، كيف نتعامل مع القران الكريم، د.يوسف القرضاوي، ص٣١٦.

(١١٥) ينظر: مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي، د.فتحي الدريني، ص٤٤، بحث منشور ضمن مؤلفاته بحوث مقارنة في الفقه واصوله، طبعة مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.

(١١٦) ينظر: اثر اللغة في اختلاف المجتهدين، د.عبدالوهاب عبدالسلام طويلة، ص٤.

(١١٧) ينظر: اثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الاحكام، د.عبدالقادر السعدي، ص٥.

(١١٨) ينظر: المفصل للزمخشري، ج١/ ص٨ شرح ابن يعيش.

(١١٩) ينظر: تشنيف المسامع، للسبكي، ج٢/ ص٢٠٥، نهاية السول، للأسنوي، ج٤/ ص٥٤٧، الغيث الهامع، للعراقي، ج٣/ ص٨٦٩.

(١٢٠) ينظر: الموافقات، للشاطبي، ج٤/ ص٩٦.

(١٢١) ينظر: الخصائص، لأبن جني، ج٣/ ص٢٤٥.

(١٢٢) ينظر: نحو وعي لغوي، د.مازن المبارك، ص١٠٨.

(١٢٣) ينظر: التجديد في الاسلام، ص٥٥، الثقافة الاسلامية في مواجهة التحديات، د.عدنان زرزور، ص٢٤٦.

(١٢٤) ينظر: اثر العربية في استنباط الاحكام الفقهية من السنة النبوية، د.يوسف العيساوي ص٧١.

(١٢٥) ينظر: الاعتصام، للشاطبي، ج٢/ ص٢٩٣.

(١٢٦) التاريخ في اللغة: هو تعريف الوقت مطلقاً، يقال: أرخ الكتاب تاريخاً. وفي الاصطلاح هو معرفة احوال الطوائف وبلدانهم ورسومهم وعاداتهم وصنائع أشخاصهم وأنسابهم ووفياتهم إلى غير ذلك. ينظر: كشف الظنون، لحاجي خليفة، ج١/ ص٢٧١.

(١٢٧) ينظر: كيف نقرأ التاريخ، د.محمد قطب، ص٥.

(١٢٨) ينظر: السيرة النبوية، د.علي محمد الصلابي، ص٧.

(١٢٩) ينظر: كيف نكتب التاريخ الاسلامي، د.عماد الدين خليل، ص١٤.

(١٣٠) ينظر: تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، للمرحوم الشيخ الغزالي، ص١١٥.

(١٣١) ينظر: بين الاسلام الرباني والاسلام الامريكاني، د.صلاح الخالدي، ص٥٤.

(١٣٢) ينظر: التاريخ الاسلامي بين الحقيقة والتزييف، ص٣٨.

(١٣٣) ينظر: السلطة في الاسلام العقل الفقهي بين النص والتاريخ، عبد الجواد ياسين، ص٢٥-٢٦.

(١٣٤) ينظر: فقه السيرة النبوية، د.محمد رمضان اليوطي، ص٢١، غزو في الصميم الشيخ عبد الرحمن حبنكة الميداني، ص١٦٧.

(١٣٥) ينظر: اطار اسلامي للفكر المعاصر، للاستاذ أنور الجندي، ص٢١٦- ٢١٧.

(١٣٦) المصادر في اللغة: جمع مصدر، ويراد الاسس والقواعد. وفي الاصطلاح: هي التي تصلح لأن تنشئها الاحكام التكليفية الخمسة، من إيجاب وندب وتحريم وكراهة وإباحة، وتوجد وتعرف هذه المصادر بالأدلة، بأعتبار أنها القواعد التي تدل على الاحكام الشرعية. ينظر: معجم مصطلحات اصول الفقه، د.مصطفى قطب سانو، ص٤١٢.

(١٣٧) ينظر: اصول الفقه الاسلامي، د.وهبة الزحيلي، ج١/ ص٤١٧.

(١٣٨) ينظر: الموافقات، للشاطبي، ج٣/ ص٢٧.

(١٣٩) ينظر: المحصول للرازي، ج٢ ق١/ ص٤٥، شرح الكوكب المنير، ج٢/ ص٢١٢، المعتمد، ج٢/ ص٤.

(١٤٠) ينظر: الإحكام لابن حزم، ج٧/ ص٥٣.

(١٤١) ينظر: البحر المحيط، ج٦/ ص٣٩- ٨٧، الواضح في اصول الفقه، ج٥/ ص٣٥١، بيان مختصر، لابن الحاجب، ص٧٩٦- ٨٠٥.

(١٤٢) ينظر: الإحكام الآمدي، ج٤/ ص١٢٧- ١٦٢، الموافقات للشاطبي، ج٣/ ص٤١.

(١٤٣) ينظر: اصول الفقه الاسلامي، د.محمد مصطفى شلبي، ص٦٤.

(١٤٤) ينظر: تيسير التحرير، ج٢/ ص٢٧٣، ومسلم الثبوت، ج٢/ ص٥٣.

(١٤٥) ينظر: اصول السرخسي، ج١/ ص٢٧٧.

(١٤٦) ينظر: المدخل لدراسة المذاهب الفقهية، د.علي جمعة، ص٣٠٥.

(١٤٧) ينظر: مناهج الاجتهاد في الإسلام، د.محمد سلام مدكور، ص١٨٧، المناهج الاصولية، د.فتحي الدريني، ص٤٧.

(١٤٨) الحديث رواه الترمذي وابي داود، ج٢/ ص٢٧٢، نصب الراية، للزيلعي، ج٤/ ص٦٣، ومسند الامام احمد، ج٥/ ص٢٣٠.

(١٤٩) ينظر: إعلام الموقعين لأبن القيم، ج١/ ص٥٢ وفيه: اقض بكتاب الله، فأن لم تجد فبقضاء رسول الله، اي سنته، فأن لم تجد فأقض بما استبان لك من أئمة المهتدين، فأن لم تجد فأجتهد رأيك واستشر اهل العلم والصلاح.

(١٥٠) ينظر: بين الإسلام الرباني والإسلام الامريكاني، د.صلاح الخالدي، ص٥٩- ٦٠.

(١٥١) ينظر: دراسات أصولية في السنة النبوية، د.محمد ابراهيم الحفناوي، ص١٦٩- ١٧٠.

(١٥٢) ينظر: تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، للأستاذ محمد شاكر الشريف، ص٥٥.

(١٥٣) التخفيف في اللغة: من خف الشيء خفاً وخفة ضد الثقل كما قال ابن فارس: «**وهو شيء يخالف الثقل والرزانة**». وفي الاصطلاح: هو رفع مشقة الحكم الشرعي بنسخ، أو تسهيل، أو ازالة بعضه أو نحو ذلك. اما التيسير لغة: هو مصدر يسر وهو ضد العسر، واصله في اللغة انفتاح الشيء وخفته. ومعناه اللغوي موافق لمعناه الاصطلاحي، فقد استعمله الفقهاء في الإفتاء بما هو ايسر على الناس.

والتخفيف اخص من التيسير لأن التخفيف تيسير ما كان فيه عسر في الأصل، ولا يدخل فيه ما كان من الاصل ميسراً. ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ج٢/ ص١٥٤، المصباح المنير، للفيومي، ص٢٤٠، معجم لغة الفقهاء، قلعجي، ص١٥٢، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص١٢٥، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٤/ ص٢١١.

(١٥٤) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(١٥٥) سورة المائدة: الآية ٦.

(١٥٦) ينظر: المدخل في الفقه الاسلامي، د.محمد مصطفى شلبي، ص٨٥.

(١٥٧) ينظر: المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية، د.يوسف القرضاوي، ص١٢٦.

(١٥٨) ينظر: المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية، د.عبدالكريم زيدان، ص٣٦.

(١٥٩) ينظر: المدخل إلى دراسة الشريعة والفقه الاسلامي، د.عمر سليمان الاشقر، ص٨٣.

(١٦٠) ينظر: القواعد والضوابط الفقهية، د.محمد عثمان شبير، ص١٩١، القواعد الفقهية، د.صادق البرنو، ص٢١٨.

(١٦١) ينظر: المدخل لدراسة الشريعة والفقه د.عمر الاشقر ص٨٤.

(١٦٢) الحديث رواه الامام احمد في مسنده، ج٤١/ ص٣٢٩ برقم (٢٤٨٣٠).

(١٦٣) ينظر: أدعياء التجديد مبددون لا مجددون، د.علي العماري، طبعة مكتبة وهبة– القاهرة، الطبعة الاولى، ١٩٩٤م، ص٩٧.

(١٦٤) الاجتهاد لغة: افتعال وهو من الطاقة والمشقة، واجهد جهدك: ابلغ غايتك، والاجتهاد بذل الوسع. وفي الاصطلاح عرفه الرازي: بأنه استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم، مع استفراغ الوسع فيه. وعرفه الآمدي: بأنه استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من

الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس بالعجز عن المزيد عليه. ينظر: القاموس المحيط، ص٣٥١، المحصول، ق ٢ ج٣/ ص٧، الإحكام الآمدي، ج٤/ ص١٦٤.

(١٦٥) ينظر: الاجتهاد في الإسلام، د.نادية العمري، ص١٦، الاجتهاد الجماعي، د.شعبان اسماعيل، ص١١.

(١٦٦) ينظر: المستصفى، ج٢/ ص٣٥٠، شرح تنقيح الفصول، ص٤٢٩، جمع الجوامع، ج٢/ ص٣١٠، نهاية السؤال، ج٤/ ص٣٦١، فواتح الرحموت، ج٢/ ص٣٦٢، روضة الناظر، ص٢١٦.

(١٦٧) ينظر: الاحكام الآمدي، ج٤/ ص١٦٥، شرح الكوكب المنير، ج٤/ ص٥٥٧، لباب المحصول، ج٢/ ص٧١١.

(١٦٨) ينظر: الإحكام للامدي، ج٤/ ص١٦٥، لباب المحصول، ج٢/ ص٧١١.

(١٦٩) ينظر: الموافقات، ج٤/ ص٥.

(١٧٠) ينظر: نهاية السول للآسنوي، ج٤/ ص٣٦٣،الموافقات للشاطبي، ج٤/ ص١١٥، الاجتهاد في الإسلام، د.نادية العمري، ص١٣٧، الاجتهاد الجماعي، د.شعبان اسماعيل، ص٣٦.

(١٧١) ينظر: ادعياء التجديد مبددون لا مجددون، د.علي العامري، ص١١٨.

(١٧٢) ينظر: الإسلام الرباني والإسلام الامريكاني، د.صلاح الخالدي، ص٦١.

فهرسة المصادر

١-احكام الفصول من علم الأصول- للأمام ابي الوليد الباجي المالكي المتوفى سنة ٤٧٤هـ. تحقيق: د.عبد الله الجبوري. طبعة مؤسسة الرسالة- بيروت, الطبعة الاولى، سنة ١٩٨٨م.

٢-اثر اللغة في اختلاف المجتهدين- د.عبد السلام طويلة، طبعة دار السلام- القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

٣-اثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الاحكام- د.عبد القادر السعدي. طبعة وزارة الاوقاف- بغداد، الطبعة الاولى، ١٩٨٦م.

٤-اثر العربية في استنباط الاحكام الفقهية من السنة النبوية- د.يوسف خلف العيساوي. طبعة دار البشائر الإسلامية، الطبعة الاولى، ٢٠٠٢م.
٥-ارشاد الفحول في تحقيق الحق عند علماء الاصول- للامام محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠هـ. تحقيق: ابي مصعب بن سعيد البدري. طبعة مؤسسة الكتاب الثقافية- بيروت، ١٩٩٢م.
٦-إدعياء التجديد مبددون لا مجددون- للأستاذ علي العماري. طبعة مكتبة وهبة- القاهرة، الطبعة الاولى، ١٩٩٤م.
٧-أصول الفقه الإسلامي- د.مصطفى الشلبي. طبعة دار النهضة العربية- بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.
٨-اصول الفقه الاسلامي- د.وهبة الزحيلي. طبعة دار الفكر- بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م.
٩-أصول الفقه الإسلامي- الشيخ المرحوم زهير ابو النور. طبعة المكتبة الازهرية للتراث- القاهرة، الطبعة الاولى، ١٩٩٦م.
١٠-إطار اسلامي للفكر المعاصر- للاستاذ أنور الجندي. طبعة المكتب الاسلامي- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.
١١-إعلام الموقعين عن رب العالمين- للعلامة ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ. تحقيق: مشهور ال سلمان. طبعة دار ابن الجوزي- السعودية، الطبعة الاولى سنة ١٤٢٣هـ.
١٢-الإحكام في اصول الأحكام- للامام ابن حزم الظاهري المتوفى سنة٤٦٥ هـ. تحقيق: المرحوم الشيخ احمد محمد شاكر. طبعة دار الحديث- القاهرة، الطبعة الاولى، ٢٠٠٥م.
١٣-الإحكام في اصول الأحكام- للإمام سيف الدين الآمدي المتوفى سنة ٦٣١هـ. تحقيق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي. طبعة المكتب الإسلامي- بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.
١٤-الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية- للشيخ العقاد. طبعة دار الجيل- بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
١٥-الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه- د.شعبان محمد اسماعيل. طبعة دار البشائر- دمشق، الطبعة الاولى، ١٩٩٨م.

١٦- الأجتهاد في علوم الحديث- د.علي نايف البقاعي. طبعة دار البشائر الاسلامية- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٨م.
١٧- الأختلاف الفقهي في آيات الأحكام المتأثرة باختلاف القراءات وأثرها في الفقه. المرحوم الشيخ عدنان الربيعي. رسالة ماجستير غير منشورة في كلية العلوم الاسلامية- جامعة بغداد، ٢٠٠١م.
١٨- الأستذكار الجامع لمذاهب علماء الامصار- للامام ابن عبد البر المالكي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ. تحقيق: عبد المنعم قلعجي. طبعة دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٢م.
١٩- الأشباة والنظائر- للأمام ابن نجيم الحنفي المتوفى سنة ٩٧٠هـ. تحقيق: محمد مطيع حافظ. طبعة دار الفكر- بيروت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.
٢٠- الاشباه والنظائر- للامام جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ. طبعة دار ابن حزم- بيروت، الطبعة الاولى. ٢٠٠٥م.
٢١- الأعتصام- للامام ابراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة٧٩٠هـ. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.
٢٢- الأموال- للأمام ابي عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة٢٢٤هـ. تحقيق: الشيخ المرحوم محمد خليل هراس. طبعة دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٨٦م.
٢٣- بيان مختصر ابن الحاجب- للأمام محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني المتوفى ٧٤٩هـ. تحقيق: د.علي جمعة. طبعة دار السلام- مصر، الطبعة الاولى، ٢٠٠٤م.
٢٤- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع- للأمام علاء الدين ابن بكر الكاساني الحنفي المتوفى سنة ٥٨٧هـ. طبعة دار الفكر- بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١م.
٢٥- البحر المحيط في اصول الفقه- للأمام محمد بن بهارد الزركشي المتوفى سنة٧٩٤هـ. تحقيق: مجموعة من العلماء الأفاضل. طبعة وزارة الأوقاف- الكويت، الطبعة الاولى، ١٩٨٨م.
٢٦- البرهان في علوم القران- للأمام محمد بن بهارد الزركشي المتوفى سنة٧٩٤هـ. تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم. طبعة دار المعرفة- بيروت، ١٣٩١هـ.
٢٧- بين الإسلام الرباني والاسلام الأمريكاني- د.صلاح عبد الفتاح الخالدي. طبعة دار العلوم- عمان، الطبعة الاولى، ٢٠٠٣م.

٢٨-تاج العروس- لمحمد مرتضى الزبيدي. طبعة المطبعة الخيرية بمصر، الطبعة الاولى، ١٣٠٩هـ.
٢٩-تاريخ بغداد- للإمام الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣هـ. طبعة دار الكتاب العربي- القاهرة، ١٩٩٧م.
٣٠-تبين كذب المفتري.
٣١-تجديد علوم الدين- للأستاذ وحيد الدين خان. طبعة مصر، الطبعة الاولى، ١٩٨٦م.
٣٢-تجديد الفقه الاسلامي- د.وهبة الزحيلي ود.جمال الدين عطية. طبعة دار الفكر- دمشق، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠م.
٣٣-تجديد الفكر الإسلامي- د.فاروق النبهان. بحث منشور في ندوة مؤسسة الملك عبد العزيز ال سعود، طبعة الرياض، ٢٠٠٧م.
٣٤-تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف- للشيخ محمد بن شاكر الشريف. طبعة مؤسسة البيان- الرياض، الطبعة الاولى، ٢٠٠٨م.
٣٥-تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل- للشيخ المرحوم محمد الغزالي. طبعة الدار العربية للعلوم- بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٥م.
٣٦-تعليل الاحكام- د.محمد مصطفى شلبي. طبعة دار النهضة العربية، طبعة مصر، ١٩٨١م.
٣٧-تعليل الأحكام- د.عادل الشويخ. طبعة دار البشير للثقافة والعلوم- مصر، طنطا، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠م.
٣٨-تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع- للأمام محمد بن بهادر الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤هـ. تحقيق: ابي عمرو الحسيني عبد الرحيم. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠م.
٣٩-تطوير الاعمال المصرفية بما يتفق والشريعة والاسلامية- د.سامي حسن صمود. طبعة دار الفكر- عمان، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.
٤٠-توالي التاسيس لمعالي محمد بن إدريس- للأمام بن حجر العسقلاني. تحقيق: عبد الله القاضي. طبعة دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٨٦م.
٤١-التاريخ الإسلامي بين الحقيقة والتزييف- د.عمر سليمان الاشقر. طبعة دار النفائس- عمان، الطبعة الاولى، ٢٠٠١م.

٤٢- التجديد والمجددون في أصول الفقه- د.عبد السلام عبد الكريم. طبعة المكتب الاسلامية- مصر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
٤٣- التجديد في الفكر الاسلامي- للأستاذ محمد العربي. بحث منشور في ندوة الملك عبد العزيز، طبعة الرياض، ٢٠٠٧م.
٤٤- التعريفات- للأمام الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ. طبعة الدار التونسية للنشر، ١٩٧١م.
٤٥- التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه- للإمام ابن امير الحاج الحلبي المتوفى سنة ٨٢٩هـ. تحقيق: عبد الله محمود عمر. طبعة دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٩م.
٤٦- التقريب والارشاد في أصول الفقه- للأمام أبي بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ. تحقيق: الشيخ محمود ابو زنيد. طبعة مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٨م.
٤٧- الثقافة الإسلامية في مواجهة التحديات- د.عدنان محمد ود.يحيى محمد. طبعة مكتبة دار الفتح- قطر، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
٤٨- جامع الاصول في احاديث الرسول- للامام ابن الأثير. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. طبعة مؤسسة الرسالة- بيروت.
٤٩- جامع البيان في تفسير القران- للإمام ابي جعفر الطبري المتوفى سنة ٢٤٠هـ. طبعة دار الفكر- بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
٥٠- جمع الجوامع في اصول الفقه للامام تاج الدين عبد الوهاب السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ. تحقيق: محمد عبد القادر شاهين. طبعة دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٨م.
٥١- حجية القراءات واثرها في الفقه- د.فواز إسماعيل محمد. أطروحة دكتوراه غير منشورة في كلية الإمام الأعظم، ٢٠٠٨م.
٥٢- الحكمة والتعليل بها عند الاصوليين- د.ضياء حسين الزوبعي. بحث منشور في مجلة كلية التربية للبنات- جامعة بغداد، العدد (١٧)، ٢٠٠٦م.
٥٣- الحكم التكليفي في الشريعة الاسلامية- د.محمد ابو الفتح البيانويني. طبعة دار القلم- دمشق، الطبعة الاولى، ١٩٨٨م.

٥٤- الحكم الشرعي عند الاصوليين- د.علي جمعة. طبعة دار السلام- مصر، الطبعة الاولى، ٢٠٠٢م.
٥٥- الخصائص في اللغة- للإمام ابو الفتاح عثمان بن جني المتوفى سنة ٩٢هـ. تحقيق: محمد علي النجار. طبعة دار الهدى- بيروت، الطبعة الثانية.
٥٦- الخطاب الشرعي وطرق استثماره- د.ادريس حمادي. طبعة المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، الطبعة الاولى، ١٩٩٤م.
٥٧- دراسة في فقه مقاصد الشريعة- د.يوسف القرضاوي. طبعة دار الشروق- مصر، الطبعة الاولى، ٢٠٠٦م.
٥٨- دراسات في الإجماع والقياس- د.شعبان اسماعيل. طبعة النهضة المصرية، الطبعة الاولى، ١٩٨٨م.
٥٩- دراسات أصولية في السنة النبوية- د.محمد ابراهيم الحفناوي. طبعة مكتبة الاشعاع الفنية- مصر، الطبعة الاولى، ١٩٩٩م.
٦٠- روضة الناظر وجنة المناظر- للامام ابن قدامة المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـ. تحقيق: د.شعبان اسماعيل. طبعة دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠١م.
٦١- سلسة الاحاديث الصحيحة- الشيخ المرحوم محمد ناصر الدين الألباني. طبعة مكتبة المعارف- الرياض، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.
٦٢- السلطة في الإسلام العقل الفقهي بين النص والتاريخ- للأستاذ عبد الجواد ياسين. طبعة المركز الثقافي العربي- بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨م.
٦٣- السيرة النبوية- د.محمد علي الصلابي. طبعة دار بن كثير- بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٤م.
٦٤- شرح الكوكب المنير- للامام محمد بن احمد الفتوحي الحنبلي المتوفى سنة ٩٢٧م. تحقيق: د.نزيه حماد ود.محمد الزحيلي. طبعة دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٨٧م.
٦٥- شفاء الغليل في الشبه والمخيل ومسالك التعليل- للامام ابي حامد الغزالي. تحقيق: المرحوم الدكتور حمد عبيد الكبيسي. طبعة وزارة الاوقاف العراقية- بغداد، الطبعة الاولى، ١٩٧١م.

٦٦- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية- للأستاذ إسماعيل الجواهري المتوفى سنة ٣٩٣هـ. تحقيق: احمد عبد الغفور عطار. طبعة دار الملايين- بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ.

٦٧- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية- د.محمد رمضان البوطي. طبعة مؤسسة الرسالة- دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ.

٦٨- طرق الكشف عن مقاصد الشارع- د.نعمان جغيم. طبعة دار النفائس- عمان، الطبعة الاولى، ٢٠٠٢م.

٦٩- طلعة الشمس في اصول الفقه- للإمام السالمي الأباضي. طبعة وزارة التراث القومي- سلطنة عمان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٧٠- علم مقاصد الشريعة- د.عبد السلام محمد الشريف. طبعة جامعة قاريونس- بنغازي، الطبعة الاولى، ١٩٨٨م.

٧١- عون المعبود شرح سنن ابي داود- للامام شرف الدين الحق آبادي. تحقيق: محمد عبد الرحمن. طبعة المكتبة السلفية- المدينة المنورة، ١٣٨٨هـ.

٧٢- العولمة والمستقبل- للاستاذ محمد العربي الخطابي. طبعة لبنان، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠م.

٧٣- العقوبة والجريمة في الفقه الاسلامي- الشيخ المرحوم محمد ابو زهرة. طبعة دار الفكر- بيروت.

٧٤- غزو في الصميم- الشيخ المرحوم عبد الرحمن حنبكة الميداني. طبعة دار القلم- الكويت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦م.

٧٥- الغيث الهامع شرح جمع الجوامع- للإمام ابي زرعة زين الدين العراقي المتوفى سنة ٨٢٦ هـ. تحقيق: مكتبة قرطبة. طبعة نشر مكتبة الفاروق الحديثة للطباعة، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠م.

٧٦- فقه السيرة النبوية- د.محمد رمضان البوطي. طبعة دار السلام- مصر، الطبعة الحادية عشر، ١٩٩١م.

٧٧- فيض القدير شرح الجامع الصغير- للامام عبد الرؤوف المناوي. طبعة دار المعرفة- بيروت، ١٩٧٢م.

٧٨- قضايا التجديد- د.حسن الترابي. طبعة دار الهادي- بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠م.

٧٩- قواعد المقاصد عند الشاطبي- للاستاذ عبد الرحمن الكيلاني. طبعة المعهد العالمي للفكر الاسلامي- طبعة دار الفكر دمشق، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠م.
٨٠- قواعد الترجيح عند المفسرين- للاستاذ حسين بن علي الحربي. طبعة دار القاسم- الرياض، الطبعة الاولى، ١٩٩٧م.
٨١- قواعد التحديث- للامام ظفر الدين التهانوي. تحقيق: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. طبعة مكتب المطبوعات الاسلامية- حلب، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢م.
٨٢- القاموس المحيط- للامام فيروز آبادي. طبعة المطبعة الحسينية- مصر، الطبعة الثانية، ١٣٤٤م.
٨٣- القراءات القرآنية تاريخ وتعريف- د.عبد الهادي الفضلي. طبعة دار القلم- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٨٥م.
٨٤- القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب- للاستاذ عبد الفتاح القاضي. طبعة دار إحياء الكتب العربية- عيسى البابي الحلبي- القاهرة.
٨٥- القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الاسلامية- د.محمد عثمان شبير. طبعة دار النفائس- عمان، الطبعة الاولى، ٢٠٠٦م.
٨٦- كيف نقرأ التاريخ- د.محمد قطب. طبعة دار الشروق- مصر، الطبعة ١٩٩٩م.
٨٧- كيف نكتب التاريخ الاسلامي- د.عماد الدين خليل. طبعة مؤسسة الرسالة- بيروت.
٨٨- كيف نتعامل مع القران الكريم- د.يوسف القرضاوي. طبعة دار الشروق- القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.
٨٩- كشف الأسرار في أصول البزدوي- للامام علاء الدين عبد العزيز النجاري المتوفى سنة ٧٣٠هـ. طبعة دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٧م.
٩٠- لسان العرب- للإمام محمد بن مكرم بن منظور المتوفى سنة ٧١١هـ. طبعة دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧١م.
٩١- لباب المحصول من علم الأصول- الأمام ابن رشيق المالكي المتوفى سنة ٦٣٢هـ. تحقيق: محمد غزالي عمر. طبعة دولة الامارات العربية- دبي، الطبعة الاولى، ٢٠٠١م.
٩٢- مباحث الحكم عند الاصوليين- د.وهبة الزحيلي ود. خليفة با بكر. طبعة دار الفلاح- عمان، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

٩٣- مباحث العلة في القياس- د.عبد الحكيم السعدي. طبعة دار البشائر الاسلامية- بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
٩٤- مسلم الثبوت- للامام القاضي محب الدين بن عبد الشكور البهاري المتوفى سنة ١١١٩هـ. طبعة دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٢م.
٩٥- معجم مصطلحات اصول الفقه- د.مصطفى قطب سانو. طبعة دار الفكر- بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٦م.
٩٦- معرفة السنن والآثار- للامام احمد بن الحسين البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ. تحقيق: سيد احمد صقر. طبعة المجلس الاعلى للشؤون- القاهرة، ١٩٨٨م.
٩٧- معرفة القراء الكبار على الطبقات والامصار- للامام محمد بن احمد الذهبي. تحقيق: محمد بشار عواد معروف. طبعة مؤسسة الرسالة- بيروت، ١٤٠٤هـ.
٩٨- مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه- الشيخ المرحوم عبد الوهاب خلاف. طبعة دار القلم- الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م.
٩٩- مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين. د.محمود الطحان، طبعة الكويت- الطبعة الاولى، ١٩٨٤م.
١٠٠- مقاصد الشريعة وعلاقاتها بالادلة الشرعية- د.محمد سعد اليوبي طبعة دار الهجرة للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الاولى، ١٩٩٩م.
١٠١- مقاصد الشريعة واثرها في الجمع والترجيح بين النصوص. يمنة ساعد بو سعادي. طبعة دار بن حزم- بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٧م.
١٠٢- مقاصد الشريعة الاسلامية- د.محمد الطاهر بن عاشور. طبعة مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠١م.
١٠٣- مقاصد الشريعة الاسلامية- د.زياد احميدان. طبعة مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٤م.
١٠٤- مناقب الامام الشافعي- للامام ابي بكر بن الحسين البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨هـ. تحقيق: السيد احمد الصقر. طبعة مكتبة دار التراث- القاهرة، الطبعة الاولى، سنة ١٩٧١م.
١٠٥- مناهج النقد عند المحدثين- د.نور الدين عتر. طبعة دار الفكر- دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.

١٠٦- مناهج الاجتهاد في الاسلام- د.محمد سلام مدكور. طبعة جامعة الكويت، الطبعة الاولى، ١٩٧٣م.
١٠٧- مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي- د.فتحي الدريني. بحث منشور ضمن مؤلفاته بحوث مقارنة في الفقه واصوله. طبعة مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.
١٠٨- منجد المقرئين ومرشد الطالبين- للامام محمد بن محمد الجزري. طبعة دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤٠٠هـ.
١٠٩- المحصول في اصول الفقه- للامام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ. تحقيق: د.طه جابر العلواني. طبعة المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى، ١٩٧٨م.
١١٠- المحلى في الفقه- للامام ابن حزم الظاهري الاندلسي المتوفى سنة ٤٦٥هـ. تحقيق: د.احمد محمد شاكر. طبعة دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٧٩م.
١١١- المدخل لدراسة المذاهب الفقهية- د.علي جمعة. طبعة دار الاسلام- مصر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.
١١٢- المدخل للفقه الاسلامي- د.محمد مصطفى شلبي. طبعة دار النهضة العربية- مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.
١١٣- المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية- د.يوسف القرضاوي. طبعة دار البشائر الاسلامية- القاهرة، ١٩٩٦م.
١١٤- المدخل لدراسة الشريعة والفقه الاسلامي- د.عمر سليمان الاشقر. طبعة دار النفائس- عمان، الطبعة الاولى، ٢٠٠٥م.
١١٥- المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية- د.عبد الكريم زيدان. طبعة مؤسسة الرسالة- مصر، ١٩٩٦م.
١١٦- المستدرك على الصحيحين- للامام الحاكم النيسابوري المتوفى سنة ٤٠٥هـ. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. طبعة دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٤م.
١١٧- المستصفى في اصول الفقه- للامام ابي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ. تحقيق: نجوى ضو. طبعة دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠١م.
١١٨- المسودة في اصول الفقه- لآل تيمية رحمهم الله. تحقيق: محي الدين عبد الحميد. الطبعة الاولى- القاهرة، مطبعة المدني، ١٣٨٤هـ.

١١٩- المصلحة ونجم الدين الطوفي- د.مصطفى زيد. طبعة دار الفكر العربي- مصر، الطبعة الاولى، ١٩٥٤م.

١٢٠- المصلحة العامة من منظور اسلامي- د.فوزي خليل. طبعة مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٣م.

١٢١- المصلحة المرسلة واثرها في مرونة الفقه الاسلامي- د.ممحمد احمد ابو ركاب. طبعة دولة الامارات العربية- الطبعة الاولى، ٢٠٠٢م.

١٢٢- المصارف الاسلامي بين النظرية والتطبيق- د.عبد الرزاق الهيتي. طبعة دار اسامة- عمان، الطبعة الاولى، ١٩٩٨م.

١٢٣- المفصل في اللغة- للامام جار الله الزمحشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ. طبعة دار صادر- بيروت، ١٩٧٩م.

١٢٤- المقاصد الحسنة في الاحاديث المشهرة على الألسنة- للامام السنحاوي. تحقيق: المرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثري. طبعة دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٩م.

١٢٥- المقدمة في علوم الحديث- للامام ابن عدي. تحقيق: الشيخ صبحي السامرائي. طبعة بغداد، ١٩٩١م.

١٢٦- المنثور في القواعد الفقهية- للامام بدر الدين الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤هـ. تحقيق: د.تيسير فائق احمد محمود. طبعة وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية- الكويت، الطبعة الاولى، ١٩٨٢م.

١٢٧- المناهج الاصولية في استنباط الاحكام- د.فتحي الدريني. طبعة مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.

١٢٨- الموافقات في اصول الشريعة- للامام الشاطبي الغرناطي المتوفى سنة ٧٩٠هـ. تحقيق: المرحوم محمد عبد الله دراز. طبعة المكتبة التوفيقية- القاهرة، الطبعة الاولى، ٢٠٠٣م.

١٢٩- الموسوعة الميسرة في الاديان والمذاهب والاحزاب المعاصرة- د.مانع بن حماد. طبعة دار الندوة- الرياض، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٣م.

١٣٠- نحو وعي لغوي- د.مازن المبارك. طبعة- دمشق، الطبعة الاولى، ١٩٧٠م.

١٣١- نحو تفعيل مقاصد الشريعة- د.جمال الدين عطية. طبعة المعهد العالمي للفكر الاسلامي- دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.

١٣٢- نحو ثقافة اسلامية اصيلة- د.عمر سليمان الاشقر. طبعة دار النفائس- عمان، الطبعة الثانية عشر، ٢٠٠٢م.
١٣٣- نظرية الحكم ومصادر التشريع الاسلامي- د.احمد الحصري. طبعة دار الكتاب العربي- بيروت, الطبعة الاولى، ١٩٨٦م.
١٣٤- نهاية السول شرح منهاج الاصول- للامام جمال الدين الآسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ. طبعة دار الكتب- بيروت، ١٣٤٥هـ.
١٣٥- النشر في القراءات العشر- للامام ابو الخير محمد بن محمد الجزري المتوفى سنة ٨٣٣ هـ. تحقيق: الاستاذ علي محمد الصباغ. طبعة دار الكتب العلمية- بيروت.
١٣٦- الواضح في اصول الفقه- للامام بن عقيل بن محمد الحنبلي المتوفى سنة ٥١٣هـ. تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي. طبعة مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٩م.

تحديد النسل في الشريعة الإسلامية

د. محمد أحمد مطر الدليمي

د. محمد حسين عودة الكبيسي

كلية العلوم الإسلامية/ الفلوجة

جامعة الانبار

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم، على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد شرع الله تعالى- جلّت حكمته- الزواجَ لحكم كثيرة...

منها: أنه أحصن للفرج وأغض للبصر؛ قال رسول الله ﷺ: «**يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وِجاء**»(١).

ومنها: الإبقاء على الجنس البشري في الأرض لعمارتها وإصلاحها تحقيقاً لما أراده الله تعالى.

ومنها: كثرة الأولاد الذين يتم بهم بناء الأسرة وتقوى بهم الأمة ويتحقق التعاون بينهم، فقد حث رسول الله ﷺ على ذلك ونهى عن التبتل وترك الزواج، فعن أنس ﷺ أن النبي ﷺ كان يأمرُ بالباءةِ وينهى عن التبتلِ نهياً شديداً ويقول: «**تزوجوا الودود الولود فإني مكاثرٌ بكم الأنبياء- وفي رواية مكاثرٌ بكم الأمم- يومَ القيامة**»(٢).

وفي هذا البحث نحاول باختصار أن نلتمس موقف الإسلام من صيحات علت مؤخراً تنادي بالحد من ظاهرة التناسل من خلال سن القوانين والضغط على بني البشر في بعض المجتمعات لمنع الإنجاب اللامقنن معللة ذلك بمجموعة من الذرائع والحجج.

فهذه المسألة من المسائل الخلافية الشائكة التي اختلف بها السلف ويختلف بها فقهاء العصر. وقد رأينا تبسيط هذه المسألة وتوضيح المسألة من أبعادها وتبيين أدلة كل طرف ومناقشتها. ومن ثم الوصول إلى حكم وسط راجح في هذه المسألة.

وقد قسمت بحثي إلى عدة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بتحديد النسل.

المطلب الأول: تعريف التحديدٌ.

المطلب الثاني: تعريف النسل وما يتعلق به من أحكام.

المبحث الثاني: في أحكام العزل والخصاء والإجهاض.

المطلب الأول: أحكام العزل.

المطلب الثاني: أحكام الخصاء.

المطلب الثالث: أحكام الإجهاض.

المبحث الثالث: موقف الإسلام من تحديد النسل.

المطلب الأول: حجج دعاة تحديد النسل.

المطلب الثاني: خوف الأعداء من زيادة نسل المسلمين.

المطلب الثالث: ما يترتب على تحديد النسل.

المطلب الرابع: تحديد النسل من الناحية الطبية والاقتصادية.

المبحث الرابع: تنظيم النسل.

ثم تأتي بعد ذلك الخاتمة وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث، وبعدها قائمة بأهم المصادر والمراجع التي اعتمدتها في كتابة البحث.

واللهَ أسأل، أن يجعل عملي هذا خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به قارئه وجميع المسلمين، آمين، والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول
التعريف بتحديد النسل

المطلب الأول: تعريف التحديدُ

التّحديد لغةً: مصدر حدّد، وأصل الحدّ: المنع والفصل بين الشّيئين، يقال: حدّدت الدّار تحديدًا: إذا ميّزتها من مجاوراتها بذكر نهاياتها[٣].

وفي اصطلاح الفقهاء: تحديد الشّيء عبارةٌ عن ذكر حدوده، ويستعمل غالبًا في العقار، كما يقولون: إن ادّعى عقارًا حدّده، أي ذكر المدّعي حدوده[٤].

الألفاظ ذات الصّلة:

أ – التّعيين:

تعيين الشّيء: تخصيصه من الجملة، يقال: عيّنت النّيّة إذا نويت صومًا معيّنًا، ومنه خيار التّعيين، وهو أن يشتري أحد الشّيئين أو الثّلاثة على أن يعيّنه في خلال ثلاثة أيّامٍ[٥].

ب- التّقدير:

التّقدير من القدر، وقدر الشّيء ومقداره: مقياسه، فالتّقدير: وضع قدرٍ للشّيء أو قياسه، أو التّروّي والتّفكير في تسوية أمرٍ وتهيئته، ومنه: تقدير القاضي العقوبة الرّادعة في التّعزير بحيث تتناسب مع الجريمة والمجرم(٦).

المطلب الثاني: تعريف النسل وما يتعلق به من أحكام

النّسل في اللّغة: الولد، ونسل نسلاً من باب ضرب: كثر نسله، ويتعدّى إلى مفعولٍ فيقال: نسلت الولد نسلاً، أي ولدته، والنّسل: الذّرّيّة، والجمع أنسالٌ. وتناسلوا: توالدوا، وتناسلوا: أنسل بعضهم بعضًا، وتناسلوا: أي ولد بعضهم من بعضٍ(٧) ونسل نسولاً: انفصل عن غيره(٨) والفقهاء يطلقون النّسل على الولد سواءٌ أكان من إنسانٍ أو حيوانٍ، ويطلقونه كذلك على الحمل(٩).

ما يتعلّق بالنّسل من أحكامٍ:

تتعلّق بالنّسل أحكامٌ منها:

أهمّيّة النّسل لبقاء النّوع الإنسانيّ:

النّسل من مقاصد الشّريعة وأحد الكلّيّات الّتي تجب المحافظة عليها، إذ هو من الضّروريّات لبقاء النّوع الإنسانيّ. قال الشّاطبيّ في معرض الكلام على مقاصد الشّريعة: إنّ مصالح الدّين والدّنيا مبنيّةٌ على المحافظة على الأمور الخمسة الّتي هي ضروريّاتٌ، وهي حفظ الدّين والنّفس والنّسل والمال والعقل، ثمّ قال: لو عدم النّسل لم يكن في العادة بقاءٌ(١٠).

وقال السّرخسيّ: حكم الله تعالى ببقاء العالم إلى قيام السّاعة، وبالتّناسل يكون هذا البقاء، وهذا التّناسل عادةً يكون بين الذّكور والإناث، ولا يحصل ذلك بينهما إلاّ بالوطء، فجعل الشّرع طريق ذلك الوطء النّكاح؛ لأنّ في التّغالب فسادًا، وفي الإقدام بغير ملكٍ اشتباه الأنساب وهو سببٌ لضياع النّسل(١١).

وقال الغزاليّ: من فوائد النّكاح الولد، وهو الأصل، وله وضع النّكاح، والمقصود إبقاء النّسل، وأن لا يخلو العالم عن جنس الإنس(١٢) وفي الفواكه الدّواني: من فوائد النّكاح تنفيذ ما أراده الله تعالى وأحبّه من بقاء النّوع الإنسانيّ إلى يوم القيامة(١٣).

المباهاة بكثرة النّسل:

ذكر السّرخسيّ وابن قدامة أنّ من مصالح النّكاح تكثير عباد الله تعالى وأمّة الرّسول ﷺ وتحقيق مباهاة الرّسول ﷺ بهم(١٤)، فعن أنس بن مالكٍ قال: «كان رسول الله ﷺ يأمر بالباءة وينهى عن التّبتّل نهيًا شديدًا ويقول: **(تزوّجوا الودود الولود، إنّي مكاثرٌ الأنبياء يوم القيامة)**»(١٥).

واعتبر الغزاليّ أنّ التّوصّل إلى الولد قربةٌ؛ لأنّ فيه طلب محبّة رسول الله ﷺ في تكثير من به مباهاته(١٦).

الفرق بين منع الحمل وتنظيمه وتحديد النسل:

أ. منع الحمل: هو استعمال الوسائل التي يظن أنها تحول بين المرأة وبين الحمل كالعزل، وهو قذف ماء الرجل خارج الرحم، وكتناول العقاقير ووضع اللبوس– وهو اللولب– في الفرج وترك الجماع في وقت إخصاب بويضة المرأة ووضع العازل المطاطي ونحو ذلك.

ب. تحديد النسل: هو التوقّف عن الإنجاب عند الوصول إلى عدد معين من الذرية، وذلك باستعمال وسائل يُظن أنها تمنع من الحمل(١٧).

ج. تنظيم الحمل: ويكون في استعمال وسائل معروفة لا تؤدّي إلى إحداث العقم أو القضاء على وظيفة جهاز التناسل، بل يراد بذلك التوقف عن الحمل فترة من الزمن لأسبابٍ شرعية القصد، منها مراعاة حال الأسرة وشؤونها من صحة أو قدرة على التربية، أو لإتمام مُدة الرضاعة وهي سنتان كما بينها ربنا سبحانه وتعالى في كتابه الكريم.

فالمقصود من منع الحمل، هو عدم الرغبة في التناسل مطلقاً، سواء أصيب جهاز التناسل بعقم أم لا. أما تحديد النسل فيُقصد به تقليل عدد النسل بالوقوف عن إنجاب الأولاد بعد عدد معين؛ وبهذا يكون الفرق أخي القارئ قد بان لك جليا(١٨).

المبحث الثاني
في أحكام العزل والخصاء والإجهاض

إن المحافظة على النّسل من مقاصد الشّريعة الإسلامية الغراء، وللمحافظة عليه وسائل متعدّدةٌ، منها: منع العزل، وعدم الخصاء، وعدم إجهاض المرأة الحامل، لذا اشتمل هذا المبحث على ثلاثة مطالب، وكالتالي:

المطلب الأول: أحكام العزل.

التّعريف:

العزل لغةً: التّنحية، يقال: عزله عن الأمر أو العمل أي: نحّاه عنه [١٩].

ويقال: عزل عن المرأة واعتزلها: لم يرد ولدها.

قال الجوهريّ العزل: عزل الرّجل الماء عن جاريته إذا جامعها لئلاّ تحمل[٢٠].

ولا يخرج المعنى الاصطلاحيّ عن المعنى اللّغويّ.

العزل عن الزّوجة والأمة:

العزل عن الزّوجة والأمة هو أن يجامع الرّجل حليلته، فإذا قارب الإنزال نزع وأنزل خارج الفرج، وسبب ذلك- إمّا العزوف عن علوق المرأة وتكوين حملٍ في رحمها، وإمّا أسبابٌ صحّيّةٌ تعود إلى المرأة أو إلى الجنين أو إلى الطّفل الرّضيع.

أوّلاً- العزل عن الأمة المملوكة:

ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز عزل السّيّد عن أمته مطلقًا سواءٌ أذنت بذلك أو لم تأذن؛ لأنّ الوطء حقّه لا غير، وكذا إنجاب الولد وليس ذلك حقًّا لها[٢١].

ثانيًا- العزل عن الزّوجة الحرّة:

اختلف الفقهاء فيها على ثلاثة آراء:

الرّأي الأوّل: الإباحة مطلقًا أذنت الزّوجة أو لم تأذن، إلاّ أنّ تركه أفضل وبه قال الغزالي وغيره من الشافعية، وذلك؛ لأنّ حقّها الاستمتاع دون الإنزال، إلاّ أنّه يستحبّ استئذانها[٢٢].

واستدلوا بما روي عن جابرٍ ﷺ قال: كنّا نعزل على عهد رسول الله ﷺ والقرآن ينزل، وفي رواية مسلمٍ، كنّا نعزل على عهد رسول الله ﷺ فبلغ ذلك النّبيّ ﷺ فلم ينهنا[٢٣].

الرّأي الثّاني: الإباحة بشرط إذنها، فإن كان لغير حاجةٍ كره، وهو قول عمر وعليٍّ وابن عمر وابن مسعودٍ ومالكٍ، وهو رأي جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والحنابلة، والإمامية، وهو الرّأي الثّاني للشّافعيّة، إلاّ أنّ الحنفية استثنوا ما إذا فسد الزّمان فأباحوه دون إذنها(٢٤).

واستدلوا بما روى الإمام أحمد في مسنده، وابن ماجه عن عمر بن الخطّاب ﷺ أنّه قال: نهى رسول الله ﷺ أن يعزل عن الحرّة إلاّ بإذنها(٢٥).

وأخرج عبد الرّزّاق والبيهقيّ عن ابن عبّاسٍ قال: نهي عن عزل الحرّة إلاّ بإذنها(٢٦).

وأمّا أدلّة الكراهة: إن كان العزل بدون عذرٍ؛ فلأنّه وسيلةٌ لتقليل النّسل، وقطع اللّذّة عن الموطوءة إذ قد حثّ النّبيّ ﷺ على تعاطي أسباب الولد فقال: «**تناكحوا تكثروا**»(٢٧). وقال: «**تزوّجوا الودود الولود فإنّي مكاثرٌ بكم الأمم**»(٢٨).

الرأي الثالث: يحرم العزل مطلقا، وبه قال الظاهرية وابن حبان من الشافعية(٢٩).

واستدلوا بما رواه مسلم بسنده «عن جدامة بنت وهب(٣٠)، فنظرت في الروم والفرس فإذا هم يغيلون أولادهم فلا يضر أولادهم ذلك شيئا، ثم سألوه عن العزل فقال ﷺ: **(ذلك الوأد الخفي)**».

وجه الدلالة من هذا الحديث:

أن النبي ﷺ شبه العزل بالوأد الخفي بجامع أن كلا قتل، فدل ذلك على اشتراكهما في الحكم وهو الحرمة، وإلا لما كان للتشبيه فائدة، وقد قال الإمام القرطبي بعد تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ﴾(٣١).

وقد يستدل بهذا من يمنع العزل، لأن الوأد يرفع الموجود والنسل، والعزل منع أصل النسل فتشابها، إلا أن قتل النفس أعظم وزرا وأقبح فعلا، فإذا كان هذا في العزل والجنين لم يتكون بعد فكيف بالإجهاض بعد أن تكون(٣٢)؟

ويناقش هذا الأمر من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا الحديث منسوخ فلا يؤخذ منه حكم(٣٣) وأجيب عن هذا: بأن دعوى النسخ تحتاج إلى معرفة تاريخ من الحديثين، وهذا متعذر كما أنه لا يصار إلى النسخ إلا إذا تعذر الجمع بين الحديثين، والجمع بين الحديثين ممكن.

الوجه الثاني: أنه يحتمل أن يكون حديث جدامة على وفق ما كان عليه الأمر أولا من موافقة أهل الكتاب فيما نزل على رسول الله ﷺ، ثم أعلمه الله بالحكم فكذب اليهود فيما يقولونه، فقد روى الترمذي بسنده إلى «جابر ﷺ قلنا: يا رسول الله إنا كنا نعزل فزعمت اليهود إنها الموءودة الصغرى، فقال ﷺ: «**كذبت اليهود إن الله إذا أراد أن يخلقه فلم يمنعه**»[٣٤].

وهذا الحديث أقوى من حديث جدامة لأنه أكثر منه طرقا[٣٥]. وأن الزيادة في آخره وهي: «**ذلك الوأد الخفي**» تفرد بها سعيد بن أبي أيوب عن أبي الأسود، ولم يذكرها أهل السنن الأربعة. وقد جمع ابن القيم ﷺ بين الحديث، وحديث: «**كذبت اليهود**» فقال: الذي كذبت فيه اليهود النبي ﷺ هو زعمهم أن العزل لا يتصور معه الحمل أصلا، وجعلوه بمنزلة قطع النسل بالوأد فأكذبهم وأخبر أنه لا يمنع الحمل إذا شاء الله خلقه، وإذا لم يرد خلقه لم يكن، لذلك لم يسمه وأدا حقيقة وإنما سماه وأدا خفيا في حديث جدامة.

الرأي الراجح:

وبعد فإنني أرى والله أعلم أن الرأي الراجح هو أن العزل جائز ولكن مع الكراهة حتى ولو كان برضا الزوجة، إلا لعذر، والعذر في العزل يتحقّق في الأمور التّالية:

١. إذا كانت الموطوءة في دار الحرب وتخشى على الولد الكفر.
٢. إذا كانت أمةً ويخشى الرّقّ على ولده.
٣. إذا كانت المرأة يمرضها الحمل أو يزيد في مرضها.
٤. إذا خشي على الرّضيع من الضّعف.
٥. إذا فسد الزّمان وخشي فساد ذرّيّته[٣٦].

المطلب الثاني: حكم الخصاء.

تعريف الخصاء:

الخصاء: سل الخصيين، وخصيت الفرس أخصيه، قطعت ذكره فهو مخصيٌّ وخصيٌّ[٣٧] فعيلٌ بمعنى مفعولٍ، والجمع خصيةٌ وخصيانٌ، والخصية: البيضة من أعضاء التّناسل، وهما خصيتان[٣٨].

وفي الاصطلاح أطلق الفقهاء الخصاء على أخذ الخصيتين دون الذّكر أو معه[٣٩].

الألفاظ ذات الصّلة:

أ- الجبّ:

يقال: جببته من باب قتل أي قطعته. فهو مجبوبٌ بيّن الجباب- بالكسر- إذا استؤصلت مذاكيره(٤٠).

وعند الفقهاء: المجبوب هو الّذي قطع ذكره(٤١). وذكر ابن قدامة المجبوب فقال: المتضمّن معنى العنّة في العجز عن الوطء، وقال المطرّزيّ: المجبوب: الخصيّ الّذي استؤصل ذكره وخصياه(٤٢).

ب- العنّة:

العنّة والتّعنين: العجز عن إتيان النّساء، أو أن لا يشتهي النّساء فهو عنّينٌ، والمرأة عنّينةٌ: أي: لا تشتهي الرّجال(٤٣). وعنّن عن امرأته تعنينًا بالبناء للمفعول: إذا حكم عليه القاضي بذلك، أو منع عنها بالسّحر... والاسم منه: العنّة، وسمّي عنّينًا: لأنّ ذكره يعنّ لقبل المرأة عن يمينٍ وشمالٍ، أي يعترض إذا أراد إيلاجه... وسمّي عنان اللّجام من ذلك، لأنّه يعنّ: أي يعترض الفم فلا يلجه(٤٤).

فالفرق بين الخصيّ والعنّين وجود الآلة في العنّين.

ويجتمع الخصيّ مع العنّين في عدم الإنزال، وعدم الإنزال عند الخصيّ لذهاب الخصية، أمّا عدم الإنزال عند العنّين فهو لعلّةٍ في الظّهر أو غيره(٤٥).

ج- الوجاء:

الوجاء اسمٌ لـ وجأ، ويطلق على رضّ عروق البيضتين حتّى تنفضخا من غير إخراجٍ، فيكون شبيهًا بالخصاء، لأنّه يكسر الشّهوة(٤٦).

وقد ذكر الفقهاء هذا المعنى فقالوا: الموجوء هو الّذي رضّت بيضتاه.

وقيل في معنى الوجاء: إنّ الموجوء هو منزوع الأنثيين، وقيل: هو المشقوق عرق الأنثيين والخصيتين بحالهما(٤٧).

الحكم التّكليفيّ في الآدميّ:

إنّ خصاء الآدميّ حرامٌ صغيرًا كان أم كبيرًا لورود النّهي عنه على ما يأتي: وقال ابن حجرٍ: هو نهي تحريمٍ بلا خلافٍ في بني آدم(٤٨).

ومن النّهي الوارد في ذلك ما روى عبد الله بن مسعودٍ قال: كنّا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس لنا شيءٌ، فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك(٤٩).

وحديث سعد بن أبي وقّاصٍ: ردّ رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعونٍ التّبتّل، ولو أذن له لاختصينا(٥٠). وفي روايةٍ أخرى أخرجها الطّبرانيّ من حديث عثمان بن مظعونٍ نفسه أنّه قال: يا رسول الله إنّي رجلٌ تشقّ عليّ هذه العزوبة في المغازي فتأذن لي في الخصاء فأختصي؟ قال: **لا، ولكن عليك بالصّيام**(٥١).

وفي روايةٍ أنّ عثمان ﷺ قال: يا رسول الله ائذن لي في الاختصاء فقال: **إنّ الله قد أبدلنا بالرّهبانيّة الحنيفيّة السّمحة**(٥٢).

وروي عن عبد الله بن عمرو قال جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ائذن لي ان اختصي فقال رسول الله ﷺ **خصاء أمتي الصيام والقيام**(٥٣).

قال ابن حجرٍ تعقيبًا على هذه الأحاديث:

والحكمة في منع الخصاء أنّه خلاف ما أراده الشّارع من تكثير النّسل ليستمرّ جهاد الكفّار، وإلاّ لو أذن في ذلك لأوشك تواردهم عليه فينقطع النّسل فيقل المسلمون بانقطاعه ويكثر الكفّار، فهو خلاف المقصود من بعثة النّبيّ ﷺ، كما أنّ فيه من المفاسد، تعذيب النّفس والتّشويه مع إدخال الضّرر الّذي قد يفضي إلى الهلاك. وفيه إبطال معنى الرّجوليّة الّتي أوجدها الله فيه، وتغيير خلق الله، وكفر النّعمة، وفيه تشبّهٌ بالمرأة واختيار النّقص على الكمال(٥٤).

الأحكام المترتّبة على الخصاء:

العيوب الّتي يفسخ بها النّكاح.

ذهب الحنفيّة إلى أنّ الخصيّ يأخذ حكم العنّين فيؤجّل سنةً، ولا فرق عندهم بين سل الخصيتين أو قطعهما، وبين ما لو كان ذكره لا ينتشر؛ لأنّ آلته لو كانت تنتشر فلا خيار للزّوجة.

وحكم ذلك التّأجيل كالعنّين لدخوله تحت اسم العنّين، وعندهم أنّها إن كانت عالمةً بحاله لا خيار لها، وإن لم تكن عالمةً فلها المطالبة بالفرقة(٥٥).

وقال السّرخسيّ: الخصيّ بمنزلة العنّين، لأنّ الوصول في حقّه موجودٌ لبقاء الآلة. ولو تزوّجت وهي تعلم بحاله فلا خيار لها فيه؛ لأنّها صارت راضيةً به حين أقدمت على العقد مع علمها بحاله، ولو رضيت به بعد العقد بأن قالت: رضيت، سقط خيارها، فكذلك إذا كانت عالمةً به، ولا فرق في قولها رضيت بالمقام معه بين أن يكون عند السّلطان أو غيره؛ لأنّه إسقاطٌ لحقّها(٥٦).

وعند المالكيّة: لها الخيار إذا كان لا يمني، أمّا إن أمنى فلا ردّ به؛ لأنّ الخيار إنّما هو لعدم تمام اللّذّة، وهي موجودةٌ مع الإنزال(٥٧).

وللشّافعيّة إذا وجدت المرأة زوجها خصيًّا قولان: أحدهما: لها الخيار في فسخ النّكاح؛ لأنّ النّفس تعافه.

والثّاني: أنّه لا خيار لها لأنّها، تقدر على الاستمتاع به(٥٨).

وقال الحنابلة: الخصيّ إن وصل إليها فلا خيار لها؛ لأنّ الوطء ممكنٌ، والاستمتاع حاصلٌ بوطئه(٥٩).

المطلب الثالث: أحكام الإجهاض.

تعريف الإجهاض:

يطلق الإجهاض في اللّغة على صورتين: إلقاء الحمل ناقص الخلق، أو ناقص المدّة، سواءٌ من المرأة أو غيرها، والإطلاق اللّغويّ يصدق سواءٌ كان الإلقاء بفعل فاعلٍ أم تلقائيًّا(٦٠).

ولا يخرج استعمال الفقهاء لكلمة إجهاضٍ عن هذا المعنى(٦١). وكثيرًا ما يعبّرون عن الإجهاض بمرادفاته كالإسقاط والإلقاء والطّرح والإملاص.

صفة الإجهاض وحكمه التّكليفيّ:

من الفقهاء من فرّق بين حكم الإجهاض بعد نفخ الرّوح، وبين حكمه قبل ذلك وبعد التّكوّن في الرّحم والاستقرار، ولمّا كان حكم الإجهاض بعد نفخ الرّوح موضع اتّفاقٍ كان الأنسب البدء به ثمّ التّعقيب بحكمه قبل نفخ الرّوح، مع بيان آراء الفقهاء واتّجاهاتهم فيه.

بواعث الإجهاض وأنواعه ووسائله:

بواعث الإجهاض كثيرةٌ، منها قصد التّخلّص من الحمل سواءٌ أكان الحمل نتيجة نكاحٍ أم سفاحٍ، أو قصد سلامة الأمّ لدفع خطرٍ عنها من بقاء الحمل أو خوفًا على رضيعها، على ما سبق بيانه(٦٢).

أنواع الإجهاض:

- **الإجهاض التلقائي (Spontaneous abortion)**

ويسمى أيضا إسقاط الحمل أي انه إجهاض طبيعي حدث تلقائيا بدون أي تدخل خارجي بأي صوره مسبباته داخليه محضة تتعلق بأمراض تصيب الأم الحامل. ويحدث خلال الأشهر الثلاثة الأولى. وله أنواع مختلفة مثل:

- **الإجهاض المهدد (Threatened abortion):** تكون كمية الدم قليلة وعنق الرحم مغلق (في ٢٠% من حالات الحمل).
- **الإجهاض المحتم (Inevitable abortion)**: وفيه تتمزق الأغشية ويتوسع عنق الرحم.
- **الإجهاض غير المكتمل أو غير كامل (Incomplete abortion):** يكون فيه النزيف ثقيلا وبقايا من المشيمة موجودة في الرحم.
- **الإجهاض الكامل (Complete abortion)**: ويكون عنق الرحم مغلقاً والدم قليل وقد يتوقف.
- **الإجهاض الفائت أو المخفي (Missed abortion):** وهو الذي يكون فيه الجنين ميت لمدة شهرين أو أكثر.
- **الإجهاض المفتعل Artificial أو المحرض Induced.**
- **الإجهاض العلاجي المشروع Legal Therapeutic:**

هذا النوع من الإجهاض مسموح به في حدود ضيقة جدا, وهو إجهاض يلجا اليه الطبيب للحفاظ على حياة الأم عندما تصاب بحالات مرضيه محدودة ومعروف استحالة علاجها مع استمرار الحمل وقد تؤدي إلى وفاة الأم لو استمر حملها وهنا يجب من التنبه إلى نقطة خطيرة ومهمة وهي أن الحالات المرضية المعنية أصبحت قليلة جدا ففي السنوات الماضية تطور الطب العلاجي واصبح بالإمكان علاج كثير من الأمراض المستعصية والتي كانت تؤدي الي الوفاة مثال على ذلك إصابة المرأة الحامل بداء القلب وكانت أمراض القلب من أسباب وفيات الأمهات وبتقدم العلم والطب اصبح بالإمكان إجراء بعض التداخلات الجراحية أثناء فترة الحمل مثل جراحات القلب المفتوح وتوسيع الصمامات الا أن هناك حالات معينه يصعب علاجها ومعروف أنها تحمل معدل وفيات عالي بين الأمهات على سبيل المثال ارتفاع الضغط الرئوي الأولي.

- **الإجهاض الجنائي**

هذا إجهاض بعد استخدام محرض أي تفريغ رحم الحامل من محتوياته باستعمال وسائل مختلفة... وأهميته بالغة اذ ان المرأة قد تبدأ عملية الإجهاض بأي من هذه الطرق ثم تذهب للطبيب على أنه إجهاض محتم تلقائي. أما الطرق المستعملة في الإجهاض الجنائي فكثيرة منها:

طرق عامة:

مثل حمل شي ثقيل، أو استعمال الدش المهبلي الساخن والرياضة العنيفة وكلها لا تسقط المرأة إلا إذا كان هناك استعداد للإجهاض لأسباب اخرى.

العقاقير الطبية ومن أنواعها :

تحتوي منظمات الطمث على هرمونات المبيض وبعضها يمكن تعاطيه لإنزال الدورة والحمل في مراحله الأولى.

عقاقير تعمل على انقباض عضلة الرحم مثل التحاميل المهبلية التي تستخدم لتحريض الولادة وغيرها مثال على ذلك التحاميل البروستاجلاندين أو مركبات الأرغوت Ergotوهذه لا تؤثر على الحمل في الشهور الأولى إلا إذا أعطيت بكميات كبيرة.

أدوية مسهلة تؤثر على حركة الأمعاء وأدوية أخرى تستعمل لبعض أمراض المعدة وتعمل على إثارة عضلات الرحم مسببة تقلص شديد بالرحم وتؤدي إلى الإجهاض وقد

تنبهت وزارة الصحة وتنبه الأطباء إلى سهولة تداول بعض هذه العقاقير وتم التنبيه على عدم صرفها الا بضوابط ووصفات رسمية.

ولكن الإجهاض الجنائي له مضاعفات خطيرة مثل:

حدوث صدمة عصبية: يؤدي دخول جسم غريب إلى عنق الرحم وتوسيعه إلى حدوث ألم شديد مسببا الصدمة.

نزف شديد: نتيجة لحدوث تمزقات أو اختراق جدار الرحم أو لعدم تفريغ محتوياته كاملا وبطريقة سليمة.

تلوث المهبل والرحم وقنوات فالوب نتيجة استعمال أدوات غير معقمة يؤدي إلى مضاعفات خطيرة خاصة التهاب الصفاق البريتوني الحاد أو العقم بعد ذلك.

الأسباب:

عوامل متعلقة بالأم:

- الالتهابات.
- مشاكل الغدد الصماء.
- إصابة أو صدمة.
- متلازمة الأجسام المضادة. Antiphospholipid syndrome.
- تعارض فصيلة الدم.
- بعض الأدوية والمخدرات والتدخين.

عوامل متعلقة بالجنين:

- فشل من بطانة الرحم لقبول البيضة مخصبة.
- عيوب في نمو الجنين لوجود شذوذ كروموسومي.

عوامل متعلقة بالمشيمة:

- زرع المشيمة في أماكن غير مناسبة في الرحم.
- الانفصال المبكر للمشيمة.

العلامات والأعراض:

- إفرازات وردية لعدة أيام أو نزيف مهبلي.
- مع أو بدون وجود تشنجات أو ألم في البطن.

أ. حكم الإجهاض بعد نفخ الرّوح:

نفخ الرّوح يكون بعد مائةٍ وعشرين يومًا، كما ثبت في الحديث الصّحيح الّذي رواه ابن مسعودٍ مرفوعًا: إنّ أحدكم يجمع خلقه في بطن أمّه أربعين يومًا نطفةً، ثمّ يكون علقةً مثل ذلك، ثمّ يكون مضغةً مثل ذلك، ثمّ يرسل الملك فينفخ فيه الرّوح(٦٣). ولا يعلم خلافٌ بين الفقهاء في تحريم الإجهاض بعد نفخ الرّوح. فقد نصّوا على أنّه إذا نفخت في الجنين الرّوح حرّم الإجهاض إجماعًا. وقالوا إنّه قتلٌ له، بلا خلافٍ(٦٤).

والّذي يؤخذ من إطلاق الفقهاء تحريم الإجهاض بعد نفخ الرّوح أنّه يشمل ما لو كان في بقائه خطرٌ على حياة الأمّ وما لو لم يكن كذلك. وصرّح ابن عابدين بذلك فقال: لو كان الجنين حيًّا، ويخشى على حياة الأمّ من بقائه، فإنّه لا يجوز تقطيعه؛ لأنّ موت الأمّ به موهومٌ، فلا يجوز قتل آدميٍّ لأمرٍ موهومٍ(٦٥).

ب. حكم الإجهاض قبل نفخ الرّوح:

في حكم الإجهاض قبل نفخ الرّوح اتّجاهاتٌ مختلفةٌ وأقوالٌ متعدّدةٌ، حتّى في المذهب الواحد، وكما يلي:

المذهب الأول: الإباحة مطلقًا

وهو ما ذكره بعض الحنفيّة، فقد ذكروا أنّه يباح الإسقاط بعد الحمل، ما لم يتخلّق شيءٌ منه. والمراد بالتّخلّق في عبارتهم تلك نفخ الرّوح(٦٦). وهو ما انفرد به من المالكيّة اللّخميّ فيما قبل الأربعين يومًا(٦٧)، وقال به أبو إسحاق المروزيّ من الشّافعيّة قبل الأربعين أيضًا، وقال الرّمليّ: لو كانت النّطفة من زنًا فقد يتخيّل الجواز قبل نفخ الرّوح(٦٨). والإباحة قولٌ عند الحنابلة في أوّل مراحل الحمل، إذ أجازوا للمرأة شرب الدّواء المباح لإلقاء نطفةٍ لا علقةٍ، وعن ابن عقيلٍ أنّ ما لم تحلّه الرّوح لا يبعث، فيؤخذ منه أنّه لا يحرم إسقاطه، وقال صاحب الفروع: ولكلام ابن عقيلٍ وجهٌ(٦٩).

المذهب الثاني: الإباحة لعذرٍ فقط

وهو حقيقة مذهب الحنفيّة. فقد نقل ابن عابدين عن كراهة الخانيّة عدم الحل لغير عذرٍ، إذ المحرم لو كسر بيض الصّيد ضمن لأنّه أصل الصّيد. فلمّا كان يؤاخذ بالجزاء فلا أقل من أن يلحقها- من أجهضت نفسها- إثمٌ هنا إذا أسقطت بغير عذرٍ، ونقل عن ابن وهبان أنّ من الأعذار أن ينقطع لبنها بعد ظهور الحمل وليس لأبي الصّبيّ ما يستأجر به الظّئر (المرضع) ويخاف هلاكه، وقال ابن وهبان: إنّ إباحة الإسقاط محمولةٌ على حالة الضّرورة(٧٠). ومن قال من المالكيّة والشّافعيّة والحنابلة بالإباحة دون تقييدٍ بالعذر فإنّه يبيحه هنا بالأولى، وقد نقل الخطيب الشّربينيّ عن الزّركشيّ: أنّ المرأة لو دعتها ضرورةٌ لشرب دواءٍ مباحٍ يترتّب عليه الإجهاض فينبغي أنّها لا تضمن بسببه(٧١).

المذهب الثالث: الكراهة مطلقًا

وهو ما قال به عليّ بن موسى من فقهاء الحنفيّة. فقد نقل ابن عابدين عنه: أنّه يكره الإلقاء قبل مضيّ زمنٍ تنفخ فيه الرّوح؛ لأنّ الماء بعدما وقع في الرّحم مآله الحياة، فيكون له حكم الحياة، كما في بيضة صيد الحرم(٧٢). وهو رأيٌ عند المالكيّة فيما قبل الأربعين يومًا(٧٣)، وقولٌ محتملٌ عند الشّافعيّة. يقول الرّمليّ: لا يقال في الإجهاض قبل نفخ الرّوح إنّه خلاف الأولى، بل محتملٌ للتّنزيه والتّحريم، ويقوى التّحريم فيما قرب من زمن النّفخ لأنّه جريمةٌ(٧٤).

المذهب الرابع: التّحريم

وهو المعتمد عند المالكيّة. يقول الدّردير: لا يجوز إخراج المنيّ المتكوّن في الرّحم ولو قبل الأربعين يومًا، وعلّق الدّسوقيّ على ذلك بقوله: هذا هو المعتمد. وقيل يكره. ممّا يفيد أنّ المقصود بعدم الجواز في عبارة الدّردير التّحريم(٧٥). كما نقل ابن رشدٍ أنّ مالكًا قال: كل ما طرحته المرأة جنايةٌ، من مضغةٍ أو علقةٍ، ممّا يعلم أنّه ولدٌ، ففيه الغرّة(٧٦) وقال: واستحسن مالكٌ الكفّارة مع الغرّة.

والقول بالتّحريم هو الأوجه عند الشّافعيّة؛ لأنّ النّطفة بعد الاستقرار آيلةٌ إلى التّخلّق مهيّأةٌ لنفخ الرّوح(٧٧). وهو مذهب الحنابلة مطلقًا، وهو ظاهر كلام ابن عقيلٍ، وما

يشعر به كلام ابن قدامة وغيره بعد مرحلة النّطفة، إذ رتّبوا الكفّارة والغرّة على من ضرب بطن امرأةٍ فألقت جنينًا، وعلى الحامل إذا شربت دواءً فألقت جنينًا(٧٨).

عقوبة الإجهاض:

اتّفق الفقهاء على أنّ الواجب في الجناية على جنين الحرّة هو غرّةٌ. لما ثبت عنه ﷺ من حديث أبي هريرة وغيره: أنّ امرأتين من هذيلٍ رمت إحداهما الأخرى، فطرحت جنينها، فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرّة عبدٍ أو وليدةٍ(٧٩).

واتّفق فقهاء المذاهب على أنّ مقدار الغرّة في ذلك هو نصف عشر الدّية الكاملة، وأنّ الموجب للغرّة كل جنايةٍ ترتّب عليها انفصال الجنين عن أمّه ميّتًا، سواءٌ أكانت الجناية نتيجة فعلٍ أم قولٍ أم تركٍ، ولو من الحامل نفسها أو زوجها، عمدًا كان أو خطأً(٨٠).

ويختلف الفقهاء في وجوب الكفّارة– وهي العقوبة المقدّرة حقًّا للّه تعالى– مع الغرّة. (والكفّارة هنا هي عتق رقبةٍ مؤمنةٍ، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين) فالحنفيّة والمالكيّة يرون أنّها مندوبةٌ وليست واجبةً، لأنّ النّبيّ ﷺ لم يقض إلاّ بالغرّة. كما أنّ الكفّارة فيها معنى العقوبة؛ لأنّها شرعت زاجرةً، وفيها معنى العبادة؛ لأنّها تتأدّى بالصّوم. وقد عرف وجوبها في النّفوس المطلقة فلا يتعدّاها لأنّ العقوبة لا يجري فيها القياس، والجنين يعتبر نفسًا من وجهٍ دون وجهٍ لا مطلقًا. ولهذا لم يجب فيه كل البدل، فكذا لا تجب فيه الكفّارة لأنّ الأعضاء لا كفّارة فيها. وإذا تقرّب بها إلى الله كان أفضل. وعلى هذا فإنّها غير واجبةٍ(٨١).

ويرى الشّافعيّة والحنابلة وجوب الكفّارة مع الغرّة. لأنّها إنّما تجب حقًّا للّه تعالى لا لحقّ الآدميّ؛ ولأنّه نفسٌ مضمونةٌ بالدّية، فوجبت فيه الكفّارة.

وترك ذكر الكفّارة لا يمنع وجوبها. فقد ذكر الرّسول ﷺ في موضعٍ آخر الدّية، ولم يذكر الكفّارة(٨٢).

وهذا الخلاف إنّما هو في الجنين المحكوم بإيمانه لإيمان أبويه أو أحدهما، أو المحكوم له بالذّمّة.

كما نصّ الشّافعيّة والحنابلة على أنّه إذا اشترك أكثر من واحدٍ في جناية الإجهاض لزم كل شريكٍ كفّارةٌ، وهذا لأنّ الغاية من الكفّارة الزّجر. أمّا الغرّة فواحدةٌ لأنّها للبدليّة(٨٣).

الإجهاض المعاقب عليه:

يتّفق الفقهاء على وجوب الغرّة بموت الجنين بسبب الاعتداء، كما يتّفقون على اشتراط انفصاله ميّتًا، أو انفصال البعض الدّال على موته. إذ لا يثبت حكم المولود إلاّ بخروجه؛ ولأنّ الحركة يجوز أن تكون لريحٍ في البطن سكنت، وبالإلقاء ظهر تلفه بسبب الضّرب أو الفزع ونحوهما، غير أنّ الشّافعيّة قالوا: لو علم موت الجنين وإن لم ينفصل منه شيءٌ فكالمنفصل[٨٤]. والحنفيّة يعتبرون انفصال الأكثر كانفصال الكل، فإن نزل من قبل الرّأس فالأكثر خروج صدره، وإن كان من قبل الرّجلين فالأكثر انفصال سرّته[٨٥]. والحنفيّة والمالكيّة على أنّه لا بدّ أن يكون ذلك قبل موت أمّه يقول ابن عابدين: وإن خرج جنينٌ ميّتٌ بعد موت الأمّ فلا شيء فيه؛ لأنّ موت الأمّ سببٌ لموته ظاهرًا، إذ حياته بحياتها، فيتحقّق موته بموتها، فلا يكون في معنى ما ورد به النّصّ، إذ الاحتمال فيه أقل، فلا يضمن بالشّكّ؛ ولأنّه يجري مجرى أعضائها، وبموتها سقط حكم أعضائها[٨٦].

وقال الحطّاب والموّاق: الغرّة واجبةٌ في الجنين بموته قبل موت أمّه[٨٧]. وقال ابن رشدٍ: ويشترط أن يخرج الجنين ميّتًا ولا تموت أمّه من الضّرب[٨٨].

أمّا الشّافعيّة والحنابلة فيوجبون الغرّة سواءٌ أكان انفصال الجنين ميّتًا حدث في حياة الأمّ أو بعد موتها لأنّه كما يقول ابن قدامة: جنينٌ تلف بجنايةٍ، وعلم ذلك بخروجه، فوجب ضمانه كما لو سقط في حياتها. ولأنّه لو سقط حيًّا ضمنه، فكذلك إذا سقط ميّتًا كما لو أسقطته في حياتها[٨٩]. ويقول القاضي أبي زكريّا الأنصاريّ: ضرب الأمّ، فماتت، ثمّ ألقت ميّتًا، وجبت الغرّة، كما لو انفصل في حياتها[٩٠]. يتّفق الفقهاء في أصل ترتّب العقوبة إذا استبان بعض خلق الجنين، كظفرٍ وشعرٍ، فإنّه يكون في حكم تامّ الخلق اتّفاقًا ولا يكون ذلك كما يقول ابن عابدين إلاّ بعد مائةٍ وعشرين يومًا، وتوسّع المالكيّة فأوجبوا الغرّة حتّى لو لم يستبن شيءٌ من خلقه، ولو ألقته علقةً أي دمًا مجتمعًا، ونقل ابن رشدٍ عن الإمام مالكٍ قوله: كل ما طرحت من مضغةٍ أو علقةٍ ممّا يعلم أنّه ولدٌ ففيه غرّةٌ والأجود أن يعتبر نفخ الرّوح فيه.

والشّافعيّة يوجبون الغرّة أيضًا لو ألقته لحمًا في صورة آدميٍّ، وعند الحنابلة إذا ألقت مضغةً، فشهد ثقاتٌ من القوابل أنّه مبتدأ خلق آدميٍّ، وجهان: أصحّهما لا شيء فيه،

وهو مذهب الشّافعيّ فيما ليس فيه صورة آدميٍّ. أمّا عند الحنفيّة ففيه حكومة عدلٍ، إذ ينقل ابن عابدين عن الشّمنّيّ: أنّ المضغة غير المتبيّنة الّتي يشهد الثّقات من القوابل أنّها بدء خلق آدميٍّ فيها حكومة عدلٍ(٩١).

تعدّد الأجنّة في الإجهاض:

لا خلاف بين فقهاء المذاهب في أنّ الواجب الماليّ من غرّةٍ أو ديةٍ يتعدّد بتعدّد الأجنّة. فإن ألقت المرأة بسبب الجناية جنينين أو أكثر تعدّد الواجب بتعدّدهم؛ لأنّه ضمان آدميٍّ، فتعدّد بتعدّده، كالدّيات(٩٢). والقائلون بوجوب الكفّارة مع الغرّة– وهم الشّافعيّة والحنابلة كما تقدّم– يرون أنّها تتعدّد بتعدّد الجنين أيضًا(٩٣).

من تلزمه الغرّة:

الغرّة تلزم العاقلة في سنةٍ بالنّسبة للجنين الحرّ عند فقهاء الحنفيّة، للخبر الّذي روي عن محمّد بن الحسن أنّ رسول الله ﷺ قضى بالغرّة على العاقلة في سنةٍ، ولا يرث الجاني وهذا هو الأصحّ عند الشّافعيّة، فقد قالوا: الغرّة على عاقلة الجاني ولو الحامل نفسها؛ لأنّ الجناية على الجنين لا عمد فيها حتّى يقصد بالجناية، بل يجري فيها الخطأ وشبه العمد. سواءٌ أكانت الجناية على أمّه خطأً أم عمدًا أم شبه عمدٍ(٩٤). وللحنفيّة تفصيلٌ: فلو ضرب الرّجل بطن امرأته، فألقت جنينًا ميّتًا، فعلى عاقلة الأب الغرّة، ولا يرث فيها، والمرأة إن أجهضت نفسها متعمّدةً دون إذن الزّوج، فإنّ عاقلتها تضمن الغرّة ولا ترث فيها، وأمّا إن أذن الزّوج، أو لم تتعمّد، فقيل. لا غرّة؛ لعدم التّعدّي، لأنّه هو الوارث والغرّة حقّه، وقد أذن بإتلاف حقّه. والصّحيح أنّ الغرّة واجبةٌ على عاقلتها أيضًا؛ لأنّه بالنّظر إلى أنّ الغرّة حقّه لم يجب بضربه شيءٌ، ولكن لأنّ الآدميّ لا يملك أحدٌ إهدار آدميّته وجبت على العاقلة، فإن لم يكن لها عاقلةٌ فقيل في مالها، وفي ظاهر الرّواية: في بيت المال، وقالوا: إنّ الزّوجة لو أمرت غيرها أن تجهضها، ففعلت، لا تضمن المأمورة، إذا كان ذلك بإذن الزّوج(٩٥). ويرى المالكيّة وجوب الغرّة في مال الجاني في العمد مطلقًا، وكذا في الخطأ، إلاّ أن يبلغ ثلث ديته فأكثر فعلى عاقلته، كما لو ضرب مجوسيٌّ حرّةً حبلى، فألقت جنينًا، فإنّ الغرّة الواجبة هنا أكثر من ثلث دية الجاني(٩٦). ويوافقهم الشّافعيّة في قولٍ غير صحيحٍ عندهم فيما إذا كانت

الجناية عمدًا، إذ قالوا: وقيل: إن تعمّد الجناية فعليه الغرّة لا على عاقلته، بناءً على تصوّر العمد فيه والأصحّ عدم تصوّره لتوقّفه على علم وجوده وحياته[٩٧].

أمّا الحنابلة فقد جعلوا الغرّة على العاقلة إذا مات الجنين مع أمّه وكانت الجناية عليها خطأً أو شبه عمدٍ. أمّا إذا كان القتل عمدًا، أو مات الجنين وحده، فتكون في مال الجاني، وما تحمله العاقلة يجب مؤجّلاً في ثلاث سنين، وقيل: من لزمته الكفّارة ففي ماله مطلقًا على الصّحيح من المذهب، وقيل ما حمله بيت المال من خطأ الإمام والحاكم ففي بيت المال[٩٨].

الآثار التّبعيّة للإجهاض:

بالإجهاض ينفصل الجنين عن أمّه ميّتًا، ويسمّى سقطًا[٩٩].

والسّقط هو الولد تضعه المرأة ميّتًا أو لغير تمام أشهره ولم يستهل[١٠٠]. وقد تكلّم الفقهاء عن حكم تسميته وتغسيله وتكفينه والصّلاة عليه ودفنه[١٠١].

أثر الإجهاض في الطّهارة والعدّة والطّلاق:

لا خلاف في أنّ الإجهاض بعد تمام الخلق تترتّب عليه الأحكام الّتي تترتّب على الولادة. من حيث الطّهارة، وانقضاء العدّة، ووقوع الطّلاق المعلّق على الولادة، لتيقّن براءة الرّحم بذلك، ولا خلاف في أنّ الإجهاض لا أثر له فيما يتوقّف فيه استحقاق الجنين على تحقّق الحياة وانفصاله عن أمّه حيًّا كالإرث والوصيّة والوقف.

أمّا الإجهاض في مراحل الحمل الأولى قبل نفخ الرّوح ففيه الاتّجاهات الفقهيّة الآتية: فبالنّسبة لاعتبار أمّه نفساء، وما يتطلّبه ذلك من تطهّرٍ، يرى المالكيّة في المعتمد عندهم، والشّافعيّة، اعتبارها نفساء، ولو بإلقاء مضغةٍ هي أصل آدميٍّ، أو بإلقاء علقةٍ[١٠٢].

ويرى الحنفيّة والحنابلة أنّه إذا لم يظهر شيءٌ من خلقه فإنّ المرأة لا تصير به نفساء[١٠٣]. ويرى أبو يوسف ومحمّدٌ في روايةٍ عنه أنّه لا غسل عليها، لكن يجب عليها الوضوء، وهو الصّحيح[١٠٤].

وبالنّسبة لانقضاء العدّة ووقوع الطّلاق المعلّق على الولادة فإنّ الحنفيّة والشّافعيّة والحنابلة يرون أنّ العلقة والمضغة الّتي ليس فيها أيّ صورة آدميٍّ لا تنقضي بها العدّة، ولا

يقع الطّلاق المعلّق على الولادة؛ لأنّه لم يثبت أنّه ولدٌ بالمشاهدة ولا بالبيّنة. أمّا المضغة المخلّقة والّتي بها صورة آدميٍّ ولو خفيّةً، وشهدت الثّقات القوابل بأنّها لو بقيت لتصوّرت، فإنّها تنقضي بها العدّة ويقع الطّلاق؛ لأنّه علم به براءة الرّحم عند الحنفيّة والحنابلة. لكنّ الشّافعيّة لا يوقعون الطّلاق المعلّق على الولادة؛ لأنّه لا يسمّى ولادةً، أمّا المالكيّة فإنّهم ينصّون على أنّ العدّة تنقضي بانفصال الحمل كلّه ولو علقةً(١٠٥).

المبحث الثالث
موقف الإسلام من تحديد النسل

لقد أجمع العلماء المعاصرين على تحريم تحديد النسل وفرقوا بينه وبين تنظيم النسل، وقد عرّفنا الفرق سابقا لكي لا يستدل دعاة تحديد النسل بإباحة الشريعة لتنظيم النسل، وبيّنا بأن الفرق بينهما شاسعٌ. وقبل أن أسرد فتاوى العلماء في تحريم تحديد النسل أحب أن أبين بعض النقاط التي استدلوا بها على تحريمه من كتاب الله تعالى وسنة نبيّه المصطفى ﷺ. قالوا أن فكرة تحديد النسل معارضة لأساس العقيدة الإسلامية لقولهم أن الزيادة البشرية ستؤدي إلى الانفجار السكاني، وهذا معناه أنهم يقولون للإله سبحانه وتعالى لقد أخطأت التقدير وأسأت التدبير فلم تعد الأقوات التي خلقتها كافية للناس ولا الأرض بمتسعة لهم وهذا معارض لنصوص القرآن الكريم التي أكدت علم الله الشامل وتدبيره المحكم وتقديره لأقوات العباد وأرزاقهم ومعرفته بالأرحام وما حملت؛ قال تعالى ﴿وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلْخَلْقِ غَٰفِلِينَ ﴿١٧﴾﴾(١٠٦)، وقال سبحانه ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾(١٠٧)، وقال أيضاً ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾﴾(١٠٨). وقالوا أن فكرة تحديد النسل معارضة لمقاصد الإسلام وأهدافه كما بينا من قبل لأن الإسلام يأمر ويحث على زيادة النسل الذي هو من أهم مقاصده(١٠٩).

المطلب الأول: حجج دعاة تحديد النسل

١. المشكلة السكانية: فازدياد معدل السكان بمعدل رهيب سنوياً لا يتناسب مع قلة المواد الغذائية في الأرض فلا بد من إيقاف الانفجار السكاني تجنباً للمجاعة[١١٠].
٢. ضرورة رعاية الأطفال: فالأسرة التي تستطيع تربية خمسة أولاد بشكل متوسط تستطيع تربية ولدين بشكل عادل وتنظيم الأسرة بناءً على ذلك يعني نقصاناً في الكم لحساب النوع.
٣. رفع مستوى المعيشة: فالأسرة ذات الدخل المحدود لا تستطيع توفير الحاجيات الضرورية لعدد كبير من الأفراد.
٤. تحرير المرأة من مسؤوليات الأسرة: فهناك صلة وثيقة بين ازدياد الإنجاب وتقييد المرأة، لأن الزوجة ذات الولد الواحد تتخلص من التزاماتها تجاهه في أقل من خمس سنوات ثم تعود دون أية مسؤوليات تشد رجليها. هذه هي المبررات الرئيسية التي يذكرها القائمون على تنظيم الأسرة وهي مردودة جملة وتفصيلاً[١١١].

وقفة مع المبررات:

إن تعليل تحديد النسل بقصور الموارد الطبيعية عن كفاية تناسب عدد السكان المتصاعد على شاكلة المتوالية الهندسية لا يمكن أن يعد تعليلاً واقعياً ومنطقيا إذا ما قيس تنامي عدد السكان إلى سعة الأرض وما تحتوي من كنوز وثروات هائلة لا يعوزها إلا أن توزع بشكل عادل ومنصف وفقاً لتعاليم الدين الإلهي وما أوصى به الرسل والعلماء في هذا الميدان وساروا عليه. ولذلك فليست الشحة في الموارد هي سبب نقص وإنما العلة تكمن في شُحّ النفوس واستئثارها، وانسياقها وراء المبادئ المادية التي تحوّلها إلى ضواري مفترسة[١١٢].

١. وأما ما يتشدق به من رعاية الأطفال والسيطرة على القليل منهم والعجز عن الكثير، فالواقع خلاف ذلك لأن سنة الحياة في الإنسان وغيره شاهد عدلٍ على أب وأم لهم القدرة والكفاءة على رعاية عدد من الأطفال معيشياً وتربوياً وعلى كل الأصعدة، ولا بد لنا من الاعتراف بأن القلة والكثرة قد تؤثر في بعض الأحيان، ولكن تأثيرها ليس مطلقاً حتى تجعل منها علة للإقدام على عمل قد تكون له تأثيرات سلبية كبرى. إضافة إلى أن جميع الناس يمكنهم أن يأتون بأدلة واقعية تشهد بأن بعض الأسر استطاعت أن تدير شؤون أولادها مع كثرتهم بشكل صحيح وناجح فخّرجت رجالاً أكفاء ونساء صالحات في حين أخفقت بعض الأسر في بناء طفل أو طفلين بناءً صحيحاً. ثم من يدري فلعل منع الإنجاب يتسبب في الحيلولة

دون ولادة عبقري فذ يؤدي دوراً ريادياً في المجتمع أو يساهم في إصلاح مجتمعات بأسرها فضلاً عن أسر وأجيال(١١٣).

٢. وكما تقدم من النقطة الأولى نضيف هنا أن تحديد النسل وتقلّص عدد السكان ليس هو الحل الوحيد لتسارع إليه دون رؤية وتفكير، فلماذا لا يجد الإنسان حلولاً أخرى كالعمل على إيجاد مجتمع توزع فيه فرص العمل وتستغل فيه كل الطاقات لعمارة الأرض بدلاً من بذل الجهود وإنفاق الأموال على مشاريع التسابق في التسليح وإنتاج الأسلحة الفتاكة، فهل أن مشكلة الإنسان هي منحصرة في التفكير في كيفية القضاء على بني جنسه أما يمنعهم من دخول الدنيا أو بإنتاج الأسلحة التي بإمكانها أن تقضي عليهم إن هم ولدوا(١١٤).

٣. ولعل من المفارقات أن يبرّر تحديد النسل بتحرير المرأة عن مسؤولياتها وفي هذا المجال لا بد من تنظيم سلّم الأوليات في مسؤوليات المرأة لنتعرف على الأهم والمهم والأقل أهمية منها، وذلك وفقاً لتركيبتها الفسيولوجية والفطرية، أليس الإنجاب والتربية وتزويد المجتمع بأجيال صالحة رجالاً ونساءً هي أهم مسؤولية للمرأة، بل هي الغاية الأولى من خلقها بهذه الخصائص والمواصفات. ولا نريد أن نحجم المرأة في هذه الدائرة فقط فبإمكانها أن تنطلق إلى آفاق أرحب إن هي نظمت وقتها وحياتها ولكن لا بد من معرفة المسؤوليات حسب أهميتها وجوهريتها بالنسبة للمرأة. ولكن الأمر الذي يخشى منه على المرأة هو أن تخفي مثل هذه الدعوات والصيحات وراءها ما يسيء إلى المرأة وحريتها فيتشكل الفكر الهدام من خلال هذه الدعوات المنمقة التي قد تنطلي على الكثير من النساء والرجال كما انطلت الكثير من الشعارات الكاذبة على هؤلاء. ومما يزيد الأمر ريبة أن أصحاب هذه الدعوات المتظاهرين بالحرقة على المرأة ومعاناتها هم صم بكم لا ينبسون ببنت شفة حينما يرون المرأة تهوي في مزالق البغاء وانحطاط الخلق وممارسة الرذيلة كما أن بعض العبارات الملغمة التي يطلقها هؤلاء تكشف عن بعض ما يضمرون كما قال أحد المسؤولين: «إن مهمة التوعية لتنظيم الأسرة هي في الدرجة الأولى مهمة لنسف القيم التي يقوم عليها المجتمع»(١١٥).

ولكي نستطيع القيام بتنظيم حقيقي للأسرة علينا أن نخلخل المفاهيم... فما هي المفاهيم وكيف يجب خلخلتها؟ من المعلوم أن المفاهيم هي المفاهيم الإسلامية والقيم هي مجموعة التقاليد التي تقوم عليها الأسرة الإسلامية. أما كيفية خلخلة ذلك فتأتي عن طريق

محاولة التشكيك في الإسلام وإبراز المبادئ الملحدة كبديل عنه. والغريب أن الذين يتحمسون لتنظيم الأسرة لا يرون أي ضرر في انتشار البغاء كما أن الدول التي تقول بتحديد النسل لا تحاول مرة واحدة تحديد أو منع البغاء. لاشك أن رأي الإسلام لا يرضى بتحديد النسل تحت أي شعار كان. ويكذب أولئك الذي يفسرون الحديث النبوي الشريف «**تناكحوا... تناسلوا تكاثروا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة ولو بالسقط**» ولا يريد (الازدياد المنظم) أليس الإنجاب أكثر خيراً من منع الحمل؟ وحديث النبي ﷺ ليس في الكثرة النوعية أبداً، وإلا فأي ربط للمباهاة التي يذكرها النبي ﷺ مع كلمة تكاثروا وكلمة ولو بالسقط؟ أما قضية تفاقم السكان فإن حل الإسلام لها يأتي على نوعين:[١١٦]

١- الحل العام.

٢- الحل الخاص بالوضع القائم.

وقبل أن نستعرض الحل الأول لابد من الاعتراف بأن الإسلام قد يجوّز تنظيم النسل بالنسبة إلى بعض الأسر كموارد جزئية فيجوز للزوج مثلاً العزل عن زوجته الحرة لكنه لا يجوّزه كحركة عامة إلى الإقلال من عنصر الإنسان في الحياة وفي رأيه، أن الله خلق الأرض والبشر وأن هناك دائماً توازن في جسم الأرض بالإنسان. وفي رأيه أيضاً أن موارد الأرض تزيد دائماً عن حاجة الإنسان مهما تكاثر نسله، فيصرح القرآن قائلا: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَزۡوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةٗ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِۚ أَفَبِٱلۡبَٰطِلِ يُؤۡمِنُونَ وَبِنِعۡمَتِ ٱللَّهِ هُمۡ يَكۡفُرُونَ ٧٢ ﴾[١١٧] فطيبات الأرض لن تصبح أقل من حاجة البشرية إنما توزيع الناس وسوء تحديد البلاد سياسياً هما اللذان كثيراً ما يولدان صعوبات حادة لحياة بعض الشعوب[١١٨].

هناك بعض البلدان الغنية بالأرض الخصبة والمعادن والثروات الطبيعية وأهلها يعيشون على التخمة والتضخم المالي. وهناك بعض البلدان الفقيرة ذات الأراضي الجرداء تنام مع البلدان الغنية جنباً إلى جنب على فراش واحد ولكن شعوبها على العكس يعانون من سوء التغذية والجوع والموت. العملية بسيطة إذن، البلدان الغنية تفتح أبواب ثرواتها بوجه الشعوب الفقيرة والرأسمالي الغني يهاجر إلى البلدان الفقيرة وتقوم منظمة دولية بالإشراف على قضايا التغذية والإدارة والتشغيل وبذلك يعيش الجميع على أرض واحدة سعداء. إن هناك المئات ممن يحرمون من ترخيص للدخول إلى الحياة بفعل هذا الشيء الذي يسمونه تنظيم

الأسرة. ولكن في ظل الإسلام مستحيل أن يموت إنسان واحد من الجوع لأن الإسلام لا يعتقد كما تعتقد الماديات المعاصرة، أن الإنسان مجرد عشب صحراوي يطلع من بطن أمه لا يهم لو جاع أو عطش أو مات.

الإنسان في نظر الإسلام له كرامة خاصة أضخم من كرامة الأرض كلها، حتى الجنين في نظره له كرامة، ولذلك فإن النظام الإسلامي يتكفل لكل شخص مهما كلف الأمر حياة معيشية عادلة. فيسعى في الدرجة الأولى لكي يهيئ لكل فرد عملاً محترماً ينسجم مع كفاءاته حتى يستطيع أن يشكل ويتكفل أسرة كاملة فإذا عجز عن المواصلة فان على اقرب الناس إليه أن يتكفل شؤونه ليس مِنّةً وإنما عملاً بالواجب الإسلامي المفروض، وإذا كانت هناك أسرة متكاملة تعاني من العجز المالي من دون أن تكون لها قرابات إطلاقاً فإن الدولة الإسلامية هي التي تتكفل شؤونها التربوية والصحية والاجتماعية جميعا(١١٩).

المطلب الثاني: خوف الأعداء من زيادة نسل المسلمين

أصيب العالم الغربي بفزع شديد من زيادة أعداد المسلمين خصوصاً والمواجهة على أشُدها بين المسلمين وأعدائهم من يهود وغيرهم، وزاد من خوف الغرب النصراني ما يملكه العالم الإسلامي من المواد الخام وما تحتويه أرضه من الثروات كالبترول والمعادن وغيرها من الثروات، مما يُساعد على تحويله إلى قوة عالمية في فترة وجيزة إذا ما استيقظ المسلمون وفاقوا من غفلتهم وعزلوا حكامهم المرتدين الذين قدموا الغالي والنفيس من ثروات بلادنا لأسيادهم من يهود والغرب النصراني. لقد أشار المفكر الألماني (بول شميتز) إلى خطورة القوى البشرية الإسلامية على المواجهة بين المسلمين واليهود فقال: «تشير ظاهرة نمو السكان في أقطار الشرق الإسلامي إلى احتمال وقوع هزة في ميزان القوى بين الشرق والغرب، فقد دلت الدراسات على أن لدى سكان هذه المنطقة خصوبة بشرية تفوق نسبتها لدى الشعوب الأوربية، وسوف تمكن الزيادة في الإنتاج البشري الشرق على نقل السلطة في مدة لا تتجاوز بضعة عقود». لذلك خطط أعداء الإسلام الكفرة الأصليين وألزموا عملائهم الكفرة المرتدين من حكام المسلمين بتنفيذ هذه المخططات في بلاد المسلمين، وبدأ الإعلام يشير بعناوين مضللة على صفحات جرائده الأولى وبالخط الواضح العريض، واصفاً تزايد عدد نسل المسلمين بـ(الانفجار السكاني)، وحذّر من المجاعات التي ستحصل في المستقبل

القريب إن لم تقم الدول العربية والإسلامية بتحديد النسل ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾[١٢٠].

هناك سيل عرمرم من الكتب والوسائل التي تحاول أن تجرف بلادنا إلى اتباع خطة منع الحمل على حين أن أهل الغرب في بلادهم أنفسهم يتابعون الجهود الفنية لرفع نسبة المواليد وزيادة السكان[١٢١].

المطلب الثالث: ما يترتب على تحديد النسل

أ. انتشار جريمة الزنا وانتهاك الحرمات، فإن الذي يردع الإنسان ويقف به عند حده هو خوفه من الله تعالى أولاً وخوفه من العار ثانياً، فإذ لم يكن هناك خوف من الله تعالى، فإنّ انتشار وسائل منع الحمل وسهولة الحصول عليها يذهب الخوف من العار، حيث تأمن المرأة على نفسها من الحمل واكتشاف أمرها[١٢٢].

ب. وبانتشار الزنا تنتشر الأمراض الفتّاكة الخبيثة كمرض الأيدز والزهري والسيلان وغيره.

ج. انتزاع جلباب الحياء وفساد الأخلاق وضياع الأنساب وضعف الروابط بين الأسر.

د. نقص الأيدي العاملة وكثرة العجزة والعجائز لقلة التناسل، ممّا من شأنه إضعاف قوة الدفاع عن هذه الأمة.

هـ. ضعف العلاقة الزوجية بين الزوجين لعدم وجود الأولاد أو لقلتهم باستعمال وسائل تورث العقم ابتداءً أو تقف بالتناسل عند حد معيّن[١٢٣].

و. ضياع نظام الأسرة وكثرة حالات الطلاق ما دام الشاب يجد حاجته من الفتاة متى شاء وما دامت وسائل منع الحمل تستر أمرهما إن كان لا زال يوجد عندهما شيء من الحياء[١٢٤].

ز. أثبت العلم أنه يَنْجُب عن تحديد النسل مضار على الرجل والمرأة، منها سقوط الرحم في حق المرأة، وكذلك تصاب بالانهيار العصبي والقلق والأرق والتوتر والصُداع وشلل اليدين والرجلين وفساد الذاكرة، وأحياناً تصاب بالجنون؛ أما بحق الرجل فيقول الأطباء أنه يصاب بالاختلال في نظامه الجسماني والضعف في قوته التناسلية كما يُصاب بالقلق[١٢٥].

المطلب الرابع : تحديد النسل من الناحية الطبية والاقتصادية

أولا: من الناحية الطبية.

ثبت علميا أن استخدام أي نوع من وسائل تحديد النسل يعود بآثار وخيمة على الحالة الصحية للأم... فالجهاز التناسلي للمرأة يهيمن على وظيفة مجموعة من هرمونات التناسل تفرز من الفص الأمامي للغدة النخامية والمبيض... وفي الحالة الطبيعية تفرز هذه الهرمونات بنسب مقدرة ومعينة, بحيث إذا حدث فيها أي زيادة أو نقص أدى ذلك إلى حدوث حالة مرضية... ومن هنا تعترف الأوساط الطبية بأن الوسائل المستخدمة لمنع الحمل لها أضرار على من يتعاطونها, وذلك نتيجة أبحاث كثيرة خرجت بهذه النتائج: اختلال في التوازن الهرموني بالجسم... زيادة وزن الجسم وتجمع كميات كبيرة من السوائل به. حدوث التهابات شديدة بالجهاز التناسلي للأم... زيادة احتمالات التعرض للنوبات القلبية المميتة لمن تجاوزن الثلاثين من العمر ولاسيما من تخطين الأربعين... وقد نقلت وكالات الأنباء خبر موت إحدى السيدات البريطانيات نتيجة تعاطيها لحبوب منع الحمل, فقد ظلت تتناول حبوب فالدان طيلة ثماني سنوات, ثم استبدلت بها صنفا آخر هو ميثو كلور وذلك بتوصية طبية ومرضت بعد أسابيع مرضا شديدا مما اضطرها لملازمة الفراش ثم انهارت صحتها وتوفيت بعد ذلك... ثبت أخيرا أن استعمال موانع الحمل، ولاسيما الحبوب، وقد يؤدي إلى حدوث بعض الحالات السرطانية[١٢٦].

ثانيا: تحديد النسل من الناحية الاقتصادية.

تؤكد التقارير السرية في احد البلدان العربية أن ما يصرف على إنجاح حملة تحديد النسل في عام واحد من سيارات وأطباء وممرضين وممرضات وأدوية ومهمات وعمليات جراحية ومستشفيات وغيرها يكفى لرعاية أكثر من مليون طفل في حين أن زيادة الأطفال في البلد لا تتجاوز ربع مليون طفل... ثم إن في البلاد الإسلامية أقطارا فيها المشروعات ومجالات العمل, وليس فيها العمال, ومما يضطرها لاستيراد العمالة من خارج البلاد. حتى من آسيا وأوربا لتنفيذ العمران في هذه الأقطار... وهناك أقطار أخرى فيها زيادة سكانية تئن منها ولا تملك رأس المال لبناء المشروعات التي تتسع لهؤلاء أو إيجاد أعمال لهم تعود عليهم وعلى الوطن بالنفع فماذا لواستفاد هؤلاء من سكان أولئك ليستمر الإخاء الإنساني فضلا عن

ذلك كله فإن الثروة البشرية هي أساس التقدم والرقى لو أحسن استغلالها بدلا من التذرع بعدم وجود الإمكانات المتاحة... وهذا ما أثبتته تجارب الحياة اليومية من واقع البلدان المتحضرة الغنية كاليابان وغيرها ومن هنا كانت أهمية النسل البشري الذي يتأتى من المرأة الودود الولود كما أخبرنا الرسول ﷺ(١٢٧).

تطبيق وحشي لقانون تحديد النسل بالصين...

المسئولون يقتلون طفلاً أمام والديه!!

هزت الصين واحدة من أفظع حالات قتل الاطفال الرسمي التي حفظتها ذاكرة الشعب بعد أن قام مسئوولين من إحدى إدارات تنظيم الأسر بإغراق مولود سليم أمام أنظار والديه. وقد اثارت تصرفات المسئولين في قرية كايديان بإقليم هوباي, والتي نفذت كجزء من سياسة الصين في تحديد عدد الاطفال بمولود واحد, اثارت احتجاجاً جماهيرياً عنيفاً أجبر حكومة هوباي على التعهد بمعاقبة المسئولين, وهو أمر نادر الحدوث في مثل هذه الحالات. وتتجب الاسر الريفية في كثير من الاحيان اكثر من طفل دون ان تتعرض للعقاب لكن والدة الطفل الفقيد, السيدة ليو كانت تتوقع مولودها الرابع مما دفع بمسئولي تحديد النسل إلى حقنها بمحلول ملحي لتسريع المخاض وبالتالي قتل الطفل. لكن الطفل ولد سليماً معافى! مفاجئا بذلك مسئولي تنظيم الاسرة الذين امروا الاب بقتل الطفل خارج المستشفى. رفض الأب تنفيذ الأوامر, لكنه خشي ان ينزلوا به المزيد من العقاب. فترك طفله الوليد يشهق بالبكاء داخل مبنى تجاري حيث عثر عليه طبيب وأعاده إلى المستشفى التي كانت ترقد فيها والدته. وبعد ان قام الطبيب بنزع حبل السرة من المولود وإعطائه اللقاحات الروتينية أعاده إلى حضن امه وأرسلهما مع الاب إلى المنزل. وفي غرفة المعيشة بالمنزل كان بانتظارهم خمسة مسئولين انتزعوا الطفل من بين ذراعي والدته واخذوه إلى خارج المنزل ثم عمدوا إلى إغراقه في حقل أرز على مرأى من والديه. ودفع الغضب أهالي اقليم هوباي إلى الاتصال بالصحف وإثارة حملة إعلامية شعواء احتجاجاً على الحادث الوحشي وفي النهاية اضطرت الحكومة للتعهد بمعاقبة المذنبين. بكين(١٢٨).

المبحث الرابع

تنظيم النسل

لقد اختلف العلماء في حكم تنظيم النسل لاختلافهم في فهم الأحاديث المتعلقة بحكم العزل، فقد صحت أحاديث في إباحته منها حديث جابر ﷺ قال: «كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ والقرآن ينزل فبلغه ذلك فلم ينهنا»[١٢٩].

ورُويَت أحاديث أخرى هي عمدة الخلاف بين العلماء، ولكن منهم من قال بنسخها ومنهم من استدل بها. من تلك الأحاديث أنه ﷺ سُئِل عن العزل فسماه بـ«**الوأد الخفي**»[١٣٠]. لذلك اختلف العلماء إلى أقوالٍ كثيرة:[١٣١]

فمن رأى نسخها قال بجواز تنظيم النسل استدلالاً بالأحاديث التي تبيح العزل، وقيده بعضهم ببعض الأعذار التي تتعلق بالمرأة كالمرضع والتي لا تولد إلاّ بشق البطن.

ومنهم من قال أنّ الأمر متعلقٌ بالزوجة فيجب استئذانها في جميع ذلك.

ومنهم من قال أن مرد ذلك كله للرجل.

وأما الذين ذهبوا بالقول إلى عدم نسخ تلك الأحاديث فقد حرّموا تنظيم النسل مطلقاً وقالوا أن الله تعالى أرحم بخلقه منا فيهب لمن يشاء ويمنع من يشاء[١٣٢].

وبعد استقراءٍ للموضوع من جميع جوانبه يتبين أنّه– والله أعلم– لا مانع إن شاء الله تعالى من تنظيم النسل لمن أراد أن يتم الرضاعة لسنتين مثلاً، أو إن نصح طبيبٌ مسلم بتحديد مدة تمنع المرأة أن تحمل خلالها لسبب من الأسباب الشرعية كمن لا تولد إلاّ بشق البطن مثلاً؛ والعمدة في ذلك قوة الأدلة التي تبيح العزل ولفعل الصحابة الكرام لذلك... وبه أفتى الصحابة بعد وفاة رسول الله ﷺ لما ذكر أنه جلس إلى عمر و علي، والزبير وسعد ﷺ في نفر من أصحاب رسول الله ﷺ فتذاكروا العزل فقالوا: لا بأس به، فقال رجل: إنهم يزعمون أنها الموءودة الصغرى، فقال على ﷺ: «لا تكون موءودة حتى تمر عليها التارات السبع حتى تكون من سلالة من طين؛ ثم تكون نطفة؛ ثم تكون علقة؛ ثم تكون مضغة؛ ثم تكون عظاماً؛ ثم تكون لحماً؛ ثم تكون خلقاً آخر»، فقال عمر ﷺ: «صدقت أطال الله بقاءك»[١٣٣].

ولما جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إن لي جارية وأنا أعزل عنها وأنا أكره أن تحمل وأنا أريد ما يريد الرجل– أي يريد لذة الجماع ولا يريد منها الولد– وإن اليهود تحدّث أن العزل الموءودة الصغرى، فقال رسول الله ﷺ: «**كذبت يهود، لو أراد الله أن يخلقه**

ما استطعتَ أن تصرفه»، وفي رواية قال ﷺ: «**إن ذلك لا يمنع شيئاً أراده الله**»، فجاء الرجل نفسه مرة ثانية فقال: يا رسول الله، إن الجارية التي كنت ذكرتها لك حملت! فقال رسول الله ﷺ: «**أنا عبد الله ورسوله**»(١٣٤).

الخلاصة

والذي يبدو لي- والله تعالى أعلم- أن حكم تنظيم النسل على وفق أقسام الحكم التكليفي الخمسة يكون جائزا أو حراما أو مكروها، تبعا للظروف والأسباب التي تدعو إلى ذلك.

أ. الوجوب:

إذا كانت المرأة تعاني من مرض خطير يؤدي إلى الموت أو يؤثر في صحتها من ناحية الوضع والحمل، فيكون هنا المنع من الحمل واجبا؛ حفاظا على حياة الأم، وذلك للقاعدة الأصولية: «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»(١٣٥).

ب. الحرمة:

يحرم تنظيم النسل بحجة قلة الأرزاق وشحة الموارد؛ لأن الله تعالى تكفل برزق العباد والدواب، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ﴾(١٣٦) وقال أيضا: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا ﴾(١٣٧).

وهذا التعبير يفهم من ظاهرة حرمة الإنجاب بسبب الخوف من قلة الرزق والمال، إضافة إلى ذلك فإن الأمة الإسلامية في جهاد مستمر مع الأعداء، مما يوجب على الآباء تكثير النسل لرفد المعارك، فتعبر الأم مخزونا يزود الجيش الإسلامي بالذخيرة، وهم الشباب. وقيل أيضا: «الشريعة جعلت الولد حقا مشتركا بين الوالدين وبين الأمة»(١٣٨).

ج. الكراهة:

لقد شاع في الوقت الحاضر أن النساء لا يرضين بالحمل ويجدن فيه تشويها لرشاقة الجسم، كما أنه يؤثر على جمال المرأة! وهي في ذلك تخالف الشرع الحنيف، حيث يقول رسول الله ﷺ: «**من ترك النكاح مخافة العيال فليس منا**»(١٣٩).

ففي هذه الحالة نجد أن التنظيم ليس في حكم الحرام، وإنما هو مكروه.

فتاوى العلماء المتأخرين والمعاصرين في حكم تنظيم النسل:

١. في سنة ١٩٥٣م أصدرت لجنة الفتوى بالأزهر الشريف فتوى بهذا الشأن جاء فيها: «إن استعمال دواء لمنع الحمل مؤقتا لا يحرم على رأي عند الشافعية، وبه تفتي اللجنة لما فيه من التيسير على الناس ودفع الحرج، ولاسيما إذا خيف عند كثرة الحمل أو ضعف المرأة من الحمل المتتابع بدون أن يكون بين الحمل والحمل فترة تستريح فيها المرأة وتسترد صحتها، والله تعالى يقول: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾(١٤٠) وكذلك قال تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾(١٤١) وأما استعمال دواء يمنع الحمل أبدا فهو حرام»(١٤٢).

٢. أصدر الشيخ عبد المجيد سليم مفتي الديار المصرية سنة ١٩٣٧م فتوى جاء فيها: «يجوز لكل من الزوجين برضاء الآخر أن يتخذ من الوسائل ما يمنع وصول الماء إلى الرحم منعا للولد»(١٤٣).

٣. أما الدكتور يوسف القرضاوي فقال: «لا ريب أن بقاء النوع الإنساني من أول أغراض الزواج وهو أولها، وبقاء النوع الإنساني يكون بدوام التناسل قد حبب الإسلام في تكثير النسل إذا دعت إلى ذلك دواع معقولة وضرورات معتبرة»(١٤٤).

٤. ما أقره مؤتمر الرباط سنة ١٩٧١م بقول عبد الكريم عمران: «تنظيم النسل مقبول دينا معترف به في أغلب الفقهاء على اختلاف مذاهبهم، وعلى أساس الاتفاق بين الزوجين المعنيين بالأمر»(١٤٥).

٥. وقيل أيضا: «لا حرج في الأمر (أي تنظيم النسل) ما دام له دواعٍ مقبولة ووسيلة مأمونة»(١٤٦).

يقول في هذا مصطفى الزرقا: «لا يوجد مانع شرعي في الإسلام من اتخاذ تدابير شخصية أي في نطاق شخصي غير عام من كل فرد حسب ظروفه الخاصة وقدرته المالية

بتحديد نسله بطرق منع الحمل دون طرق الإجهاض التي فيها عدوان على جنين متكون، إلا في حالات الضرورات التي تصل إلى درجة إباحة المحظورات، كضرورة إنقاذ حياة الأم إذا توقف الإنقاذ على إسقاط حملها»(١٤٧). وهذا ما تدل عليه نصوص الشريعة وعموماتها وكلام الفقهاء.

يتبين من هذا العرض أن تحديد النسل لا يجوز أن يأخذ شكل القانون العام الذي يدعى إلى تطبيقه والعمل به والدعاية له سواء في ذلك الدول الكبيرة والصغيرة– وأن أصول الإسلام ومبادئه تحرمه وتمقته وانه دخيل على الإسلام والمسلمين ويكفى قوله تعالى ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ ٱللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ﴿٧٢﴾ ﴾(١٤٨).

الخاتمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فبعد هذه الرحلة المباركة في موضوع مهم وحيوي من مواضيع الفقه الإسلامي، يمكن القول أني توصلت إلى النتائج التالية:

١. يجب أن يعرف المسلم أن هنالك فرقا بين تنظيم النسل وتحديده، فالتنظيم يكون على سبيل التأقيت، أما التحديد فيكون على سبيل الدوام.
٢. إن لتحديد النسل أسبابا جعلت له رواجا واسعا وخاصة في العالم الغربي.
٣. إن لتنظيم النسل فوائد تتركز على الأم والطفل من الناحية الصحية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية.
٤. إن لتنظيم النسل أسبابا جعلت الكثير من الأسر تُقبل على هذه البرامج.
٥. إن لتنظيم النسل مضاراً بعيدة المدى، يكون لها أثر على الأسرة من الناحية الاجتماعية والأخلاقية.
٦. إن لتنظيم النسل وسائل خاصة به، منها ما يكون للمرأة فقط، أو للرجل، ولا تخلو هذه الوسائل من المضار.
٧. نجد بصورة عامة أن الأمة الإسلامية مأمورة بتكثير النسل، لحث رسول الله ﷺ على ذلك، خاصة وأن المواجهة بيننا وبين أعداء الإسلام في ذروتها، خاصة بعد احتلال بلاد الرافدين وأفغانستان ولا ننسى فلسطين وغيرها من البلدان الإسلامية.

الهوامش

[١] أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٨٠٦) باب الصوم لمن خاف على نفسه العزوبة: ٢/٦٧٣.

[٢] رواه أحمد: برقم (١٢٦٣٤)، مسند أنس بن مالك ﵁: ٣/ ١٥٨.

[٣] لسان العرب: ٣/ ١٤٠، والمصباح المنير: ١/ ١٢٤ مادة (ح د د).

[٤] ينظر: ابن عابدين: ١٤٠/٣، و٤٢١/٤، والفتاوى الهندية: ٤١٦/٥، وفتح القدير: ١٥١/٧.

[٥] ينظر: الفتاوى الهندية: ٥٤/٣.

[٦] لسان العرب مادة: ٥/ ٧٤، وابن عابدين: ١٧٧/٣، والمهذب: ٢٨٩/٢، والمغني: ٣٢٤/٨، مادة (ق د ر).

[٧] المصباح المنير: ٢/ ٦٠٤، ولسان العرب: ١١/ ٦٦٠، مادة (ن س ل).

[٨] ينظر: المعجم الوسيط، والكليات: ٣٦٢/٢، والمفردات في غريب القرآن.

[٩] ينظر: فتح القدير: ٤٥٢/٥، وجواهر الإكليل: ١٣٦/١، ٢١٠/٢، وروضة الطالبين: ٣٣٧/٥، ٣٤٣، والمغني: ٦٠٨/٥.

[١٠] ينظر: الموافقات للشاطبي: ١٠/٢، ١٧.

[١١] ينظر: المبسوط: ١٩٢/٤، ١٩٣.

[١٢] ينظر: إحياء علوم الدين: ٥٤/٢.

[١٣] ينظر: الفواكه الدواني: ٢٢/٢.

[١٤] ينظر: المبسوط: ١٩٢/٤– ١٩٣، والمغني: ٤٤٧/٦.

[١٥] حديث: «**تزوجوا الودود الولود...**» أخرجه الإمام أحمد: ١٥٨/٣، وقال الهيتمي في مجمع الزوائد: «رواه أحمد والطبراني في الأوسط وإسناده حسن»: ٢٥٨/٤.

[١٦] ينظر: إحياء علوم الدين: ٥٤/٢.

[١٧] ينظر: وسائل تنظيم الأسرة، نشرة تصدرها جمعية تنظيم وحماية الأسرة الأردنية، عمان.

[١٨] ينظر: وسائل تنظيم الأسرة، نشرة تصدرها جمعية تنظيم وحماية الأسرة الأردنية، عمان.

[١٩] مجمل اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس اللغوي: ٢٦٦/٣، والصحاح، للجوهري: ١٧٦٣/٥.

[٢٠] الصحاح: ١/ ١٨١.

[٢١] ابن عابدين: ١٧٦/٣، وشرح الزرقاني على الموطأ: ٢٢٩/٣، والمغني بأعلى الشرح الكبير: ١٣٤/٨.

[٢٢] روضة الطالبين: ٣٣٧/٥، وينظر: إحياء علوم الدين: ٥٢/٢.

[٢٣] حديث: «**كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ...**». أخرجه البخاري برقم (٤٩١١) باب العزل: ٥/ ١٩٩٨، ومسلم برقم (١٤٤٠) باب حكم العزل: ١٠٦٥/٢ من حديث جابر.

[٢٤] ابن عابدين: ٣٧٩/٢، ولتفصيل أكثر ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: ١٤/١٠.

(٢٥) حديث: «نهى رسول الله ﷺ أن يعزل...» أخرجه ابن ماجه: ٦٢٠/١، وضعف إسناده البوصيري في الزوائد: ٣٣٩/١.

(٢٦) حديث: «**نهى عن عزل الحرة إلا بإذنها...**». أخرجه البيهقي: ٢٣١/٧، وذكر ابن حجر في التلخيص: ١٨٨/٣ تضعيف أحد رواته.

(٢٧) حديث: «**تناكحوا تكثروا...**» أخرجه عبد الرزاق في المصنف: ١٧٣/٦، عن سعيد بن أبي هلال وذكر فيه ابن حجر في التلخيص: ١١٦/٣ تضعيف أحد رواته.

(٢٨) المحلى لابن حزم الظاهري: ١٠/ ٧١.

(٢٩) المرأة في التشريع الإسلامي والحياة الغربية. السيد حسن بن السيد باقر العوامي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م: ص ٥٦.

(٣٠) الأسدية قالت: حضرت رسول الله ﷺ في أناس وهو يقول: «**لقد هممت أن أنهى عن الغيلة الغيلة**»: هي إرضاع المرأة ولدها وهي حامل. انظر: المصباح المنير: ١٧٥/١.

(٣١) الأنعام: ١٥١.

(٣٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٧/ ٣٢.

(٣٣) نيل الأوطار للإمام الشوكاني: ٦/ ٢٢٣.

(٣٤) سنن الترمذي النكاح (١١٣٦), سنن أبو داود النكاح (٢١٧٣).

(٣٥) سبل السلام للصنعاني: ٣/ ١٣٦.

(٣٦) المرأة في التشريع الإسلامي والحياة الغربية. السيد حسن بن السيد باقر العوامي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م: ص٥٦.

(٣٧) المصباح المنير: ١/ ١٧١، مادة: (خ ص ي).

(٣٨) معجم مقاييس اللغة: ٢/ ١٨٨، الصحاح: ١/ ٧٥.

(٣٩) البدائع للكاساني: ٤٨٢٣/١٠، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ٢٨٣/٢، وكفاية الأخيار: ٢٣٩/٢، ومنهاج الطالبين: ١٩٧/٢، والمغني لابن قدامة: ٧١٤/٧.

(٤٠) المصباح المنير: ١/ ٨٩.

(٤١) نهاية المحتاج: ٣٠٩/٦ – ٣١٠، وقد يعتبر البعض الخصاء والجب مترادفين، إلا أن هناك فرقا دقيقا بينهما كما بينا أعلاه.

(٤٢) المغني لابن قدامة: ٦٧٤/٦، والمغرب، مادة: (جب) وانظر حاشية الدسوقي: ٢٧٨/٢.

(٤٣) المصباح المنير: ٢/ ٤٣٣، مادة (ع ن ن).

(٤٤) المصباح المنير: ٢/ ٤٣٣، مادة (عنن).

(٤٥) تبيين الحقائق للزيلعي: ٢١/٣- ٢٢، ونهاية المحتاج للرملي: ٣٠٩/٦، المغني لابن قدامة: ٦٦٧/٦، ٧١٤/٧.

(٤٦) المصباح المنير: ٢/ ٦٤٩، مادة (وجأ).

(٤٧) المغني لابن قدامة: ٥٥٤/٣، والمقنع: ٤٧٤/١، ونيل الأوطار للشوكاني: ٢٠٩/٥.

(٤٨) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٧٧/٩، وفتح الباري شرح صحيح البخاري: ١١٩/٩، الدر المختار: ٢٤٩/٥، والزرقاني: ٢٣٧/٣.

(٤٩) حديث عبد الله بن مسعود قال: «كنا نغزو مع رسول الله ﷺ». أخرجه البخاري برقم (٤٣٣٩) باب قوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾: ٤/ ١٦٨٧.

(٥٠) حديث سعد بن أبي وقاص: «رد رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتل». أخرجه البخاري برقم (٤٧٨٦) باب ما يكره من التبتل والخصاء: ٥/ ١٩٥٢.

(٥١) حديث عثمان بن مظعون: «يا رسول الله إني رجل تشق علي هذه العزوبة». أخرجه الطبراني كما في مجمع الزوائد: ٢٥٣/٤، وقال الهيثمي: «فيه عبد الملك بن قدامة الجمحي، وثقه ابن معين وغيره، وضعفه جماعة، وبقية رجاله ثقات».

(٥٢) حديث: «**إن الله قد أبدلنا بالرهبانية الحنيفية السمحة**». أخرجه الطبراني في معجمه الكبير: ٧٥/٦ – ٧٦، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد: ٢٥٢/٤ وقال: «فيه إبراهيم بن زكريا، وهو ضعيف».

(٥٣) رواه الإمام أحمد: برقم (٦٦١٢): ٢/ ١٧٣، وأنظر أحكام أهل الذمة: ٦٧٣/٢.

(٥٤) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري: ١١٩/٩.

(٥٥) البحر الرائق لابن نجيم: ١٢٤/٤، وفتح القدير لابن الهمام: ١٣٢/٥، وانظر نيل الأوطار للشوكاني: ٢٩٨/٦- ٢٩٩.

(٥٦) المبسوط للسرخسي: ١٠٤/٣.

(٥٧) الزرقاني: ٢٣٦/٣، ٢٣٧.

(٥٨) المهذب للشيرازي: ٦٢/٢، كفاية الأخيار: ٥٩/٢- ٦٠.

(٥٩) المغني: ٦٧٠/٦، وانظر المقنع لابن قدامة: ٥٥/١.

(٦٠) المصباح: ١/ ١١٣، مادة (ج هـ ض). وفي المعجم الوسيط: أن مجمع اللغة العربية أقر إطلاق كلمة إجهاض على خروج الجنين قبل الشهر الرابع، وكلمة إسقاط على إلقائه ما بين الشهر الرابع والسابع. وهذا اصطلاح متأخر بعد القرن الثالث عشر الهجري: المعجم الوسيط: ١/ ١٤٣.

(٦١) البحر الرائق: ٣٨٩/٨، وحاشية البجيرمي: ٢٥٠/٢.

(٦٢) حاشية ابن عابدين: ٥/ ٣٧٧، وحاشية الدسوقي: ٢٦٨/٤، وشرح الخرشي: ٢٧٤/٥، ومواهب الجليل: ٢٥٧/٦، والإقناع: ١٢٩/٤، ١٣٠.

(٦٣) حديث: «**إن أحدكم...**»، رواه البخاري ومسلم، وهو الحديث الرابع في الأربعين النووية، البخاري: برقم (٣٠٣٦): ٣/ ١١٧٤، ومسلم: برقم (٢٦٤٣): ٤/ ٢٠٣٦.

(٦٤) ينظر البحر الرائق: ٢٣٣/٨، وحاشية ابن عابدين: ٦٠٢/١، ٣٧٨/٥، وفتح القدير: ٤٩٥/٢، وحاشية الرهوني على شرح الزرقاني: ٢٦٤/٣، ونهاية المحتاج: ٤١٦/٨، وحاشية الجمل: ٤٩٠/٥، وحاشية البجيرمي: ٣٠٣/٣، والزرقاني على التحفة: ٢٤٨/٦، والإنصاف: ١٨٦/١، والشرح الكبير المطبوع مع حاشية الدسوقي: ٢٦٧/٢، والمغني: ٨١٥/٧، والمحلى: ٢٩/١١- ٣١.

(٦٥) الدر وحاشية ابن عابدين: ٦٠٢/١، وانظر البحر الرائق: ٢٣٣/٨، والمجموع: ٣٠١/٥. ولجنة الإفتاء ترى أنه إذا كان الفقهاء منعوا هتك حرمة جسد الأم وهي ميتة وضحوا بالجنين الحي. فإن الحفاظ على حياة الأم إذا كان في بقاء الجنين في بطنها خطر عليها أولى بالاعتبار لأنها الأصل وحياتها ثابتة بيقين، علما بأن بقاء الجنين سيترتب عليه موت الأم وموت الجنين.

(٦٦) فتح القدير: ٤٩٥/٢، وحاشية ابن عابدين: ٣٨٠/٢.

(٦٧) حاشية الرهوني على شرح الزرقاني: ٢٦٤/٣.

(٦٨) تحفة الحبيب: ٣٠٣/٣، وحاشية الشهرواني: ٢٤٨/٦، ونهاية المحتاج: ٤١٦/٨

(٦٩) الفروع: ١٩١/٦، والإنصاف: ٣٨٦/١، وغاية المنتهى: ٨١/١، والروض المربع: ٣١٦/٢، وكشاف القناع: ٥٤/٦.

(٧٠) حاشية ابن عابدين: ٣٨٠/٢.

(٧١) الإقناع بحاشية البجيرمي: ١٢٩/٤ فما بعدها.

(٧٢) حاشية ابن عابدين: ٣٨٠/٢.

(٧٣) حاشية الدسوقي: ٢٦٦/٢– ٢٦٧.

(٧٤) نهاية المحتاج: ٤١٦/٨.

(٧٥) الشرح الكبير بحاشية الدسوقي: ٢٦٦/٢– ٢٦٧.

(٧٦) بداية المجتهد: ٤٥٣/٢، والغرة كما في كتب اللغة عبد أو أمة. وأصل الغرة البياض في وجه الفرس واستعملت بمعنى العبد والأمة مجازا. ورجح القاضي عياض أن لفظ الغرة جاء في الحديث القائل: «**غرة: عبد أو أمة**». جاء منونا فيكون ما بعده جاء على سبيل التفسير.

(٧٧) تحفة الحبيب: ٣٠٣/٣، وحاشية الشرواني: ٢٤٨/٦، ونهاية المحتاج: ٤١٦/٨.

(٧٨) الإنصاف: ٣٨٦/١، والمغني: ٨١٦/٧.

(٧٩) نيل الأوطار للشوكاني: ٧٠/٧، والمراجع السابقة.

(٨٠) حاشية ابن عابدين: ٣٧٧/٥، وبداية المجتهد: ٤٠٧/٢، وأسنى المطالب وحاشية الرملي: ٨٩/٤ فما بعدها، والمغني، والشرح الكبير: ٥٥٧/٩، ومنتهى الإرادات: ٤٣١/٢، ٤٣٢.

(٨١) تبيين الحقائق وحاشية الشلبي: ١٤١/٦، والهداية وتكملة الفتح: ٣٢٤/٨– ٣٢٩، وحاشية الدسوقي: ٢٦٨/٤– ٢٦٩، وشرح الخرشي: ٢٧٤/٥، ٢٧٥، والتاج والإكليل، ومواهب الجليل: ٦/ ٢٥٧.

(٨٢) وحاشية الرملي: ٩٤/٤، المغني: ٨١٦/٧.

(٨٣) أسنى المطالب وحاشية الرملي: ٩٥/٤، والمغني: ٨١٦/٧.

(٨٤) حاشية ابن عابدين: ٣٧٧/٥، وتبيين الحقائق: ١٣٧/٦، وحاشية الدسوقي: ٢٦٨/٤، وشرح الخرشي: ٢٧٤/٥، والتاج والإكليل: ٢٥٧/٦، والإقناع وحاشية البجيرمي: ١٢٩/٤ فما بعدها وأسنى المطالب، وحاشية الرملي: ٨٩/٤، والمغني: ٨٠١/٧.

(٨٥) ابن عابدين: ٥٩٥/١، والبحر: ٢٠٢/٣.

(٨٦) حاشية ابن عابدين: ٥/ ٣٧٨.

(٨٧) مواهب الجليل والتاج والإكليل بهامشه: ٢٥٧/٦.

(٨٨) بداية المجتهد: ٤٠٧/٢.

(٨٩) المغني: ٨٠١/٧- ٨٠٢.

(٩٠) أسنى المطالب بحاشية الرملي: ٨٩/٤ فما بعدها، والاقناع وحاشية البجيرمي: ٤٢٩/٤ فما بعدها.

(٩١) ابن عابدين: ٣٧٩/٥، وحاشية الدسوقي: ٢٦٨/٤، ٢٦٩، وأسنى المطالب: ٨٩/٤، والمغني: ٨٠٢/٧.

(٩٢) حاشية ابن عابدين والدر: ٣٧٧/٥، وتبيين الحقائق، وحاشية الشلبي: ١٤٠/٦، والشرح الكبير وحاشية الدسوقي: ٢٦٨/٤، ٢٦٩، ومواهب الجليل، والتاج والإكليل: ٢٥٧/٦، ٢٥٨، وشرح الروض وحاشية الرملي: ٨٩/٤ فما بعدها، وشرح المنهج بحاشية الجمل: ١٠٠/٥، ونهاية المحتاج: ٣٦٢/٧، وحاشية القليوبي: ١٦٢/٤، ١٦٣، والمغني: ٨٠٦/٧.

(٩٣) شرح المنهج بحاشية الجمل: ١٠٠/٥، والمغني: ٨١٦/٧.

(٩٤) أسنى المطالب: ٩٤/٤.

(٩٥) حاشية ابن عابدين والدر المختار: ٣٧٧/٥ فما بعدها، وتبيين الحقائق وحاشية الشلبي: ١٤٠/٦ فما بعدها.

(٩٦) لأن دية الجاني المجوسي ستة وستون دينارا وثلث، ثلثها اثنان وعشرون دينارا وسدس وثلث السدس. بينما دية الأم هنا خمسمائة دينار. عشرها خمسون دينارا وهي أكثر من ثلث دية الجاني. حاشية الدسوقي: ٣٦٨/٤.

(٩٧) حاشية الدسوقي: ٢٦٨/٤، ومواهب الجليل والتاج والإكليل بهامشه: ٢٥٧/٦، ٢٥٨، ونهاية المحتاج: ٣٦٣/٧.

(٩٨) المغني: ٨٠٦/٧، والإنصاف: ٦٩/١٠، ١١٩، ١٢٣، ١٢٦، ١٣٥، ١٣٨، وانظر الفروع: ٤٣١/٣، ٤٤٩، ٤٥١.

(٩٩) جاء في المصباح: السقط الولد ذكرا كان أم أنثى يسقط قبل تمامه وهو مستبين الخلق. يقال سقط الولد من بطن أمه سقوطا فهو سقط بالكسر والتثليث لغة: ١/ ٢٨٠، مادة (س ق ط).

(١٠٠) المغني: ٥٢٢/٢، ونهاية المحتاج: ٤٨٧/٢.

(١٠١) بدائع الصنائع: ٣٠٧/١، وحاشية ابن عابدين: ٥٩٤/١، وتبيين الحقائق: ٢٤٣/١، وفتح القدير: ٤٦٥/١، وبداية المجتهد: ٢٣٢/١، والشرح الصغير: ٢١٩/١، وشرح الخرشي: ٤٢/٢، والإقناع: ١٨٨/١، ونهاية المحتاج: ٤٨٧/٢، ٤٨٨، وروض الطالب: ٣١٣/١، والمهذب: ١٣٤/١، والمغني: ٥٢٣/٢، ٥٢٤، والإنصاف: ٥٠٤/٢، ٥٠٥.

(١٠٢) حاشية الدسوقي: ١١٧/١.

(١٠٣) ينظر: ابن عابدين: ٢٠١/١.

(١٠٤) تبيين الحقائق وحاشية الشلبي: ٦٣/١، وكشاف القناع: ١٣١/١.

(١٠٥) بدائع الصنائع: ١١٦/٣، وحاشية ابن عابدين: ٢٠١/١، ونهاية المحتاج: ١٢٨/١، والقليوبي على المنهاج: ٤٤/٤، والشرواني على التحفة: ٦/٨، وكشاف القناع: ٣٣٧/٥، والشرح الصغير: ٦٧٢/٢، والشرح الكبير وحاشية الدسوقي: ٤٧٤/٢.

(١٠٦) المؤمنون: ١٧.

(١٠٧) القمر: ٤٩.

(١٠٨) فصلت: ٩- ١٠.

(١٠٩) ينظر: المرأة في التشريع الإسلامي والحياة الغربية. السيد حسن بن السيد باقر العوامي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م: ص٦١.

(١١٠) ينظر: تحديد النسل من وجهة نظر إسلامية، عبد الرسول عليخان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٩٠م: ص٥٣.

(١١١) ينظر: المصدر نفسه.

(١١٢) ينظر: الإعجاز العلمي الإسلام السنة النبوية محمد كامل عبد الصمد، الدار المصرية اللبنانية: ص٦٥.

(١١٣) ينظر: حركة تحديد النسل لخورشيد أحمد، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م: ص ١٨٥.

(١١٤) ينظر: الإعجاز العلمي الإسلام السنة النبوية محمد كامل عبد الصمد: ص٦٥.

(١١٥) ينظر: حركة تحديد النسل لخورشيد أحمد: ص١٨٧.

(١١٦) ينظر: الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام (دراسة مقارنة)، د.عبد السلام الترمانيتي، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة

والفنون والآداب، ١٩٨٤م، (سلسلة عالم المعرفة ٨٠): ص٢٠١. وينظر حركة تحديد النسل لخورشيد أحمد: ص١٨٧.

(١١٧) النحل: ٧٢.

(١١٨) ينظر: حركة تحديد النسل لخورشيد أحمد: ص١٨٧.

(١١٩) ينظر: تحديد النسل من وجهة نظر إسلامية، عبد الرسول عليخان: ص٥٤.

(١٢٠) الكهف: ٥.

(١٢١) ينظر: الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام. د.عبد السلام الترمانيتي: ص٢٠٥.

(١٢٢) ينظر: تحديد النسل من وجهة نظر إسلامية، عبد الرسول عليخان: ص٥٥.

(١٢٣) ينظر: الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، د.عبد السلام الترمانيتي: ص٢٠٦.

(١٢٤) ينظر: المرأة في التشريع الإسلامي والحياة الغربية. السيد حسن العوامي: ص٦٢.

(١٢٥) ينظر: الإعجاز العلمي الإسلام السنة النبوية محمد كامل عبد الصمد: ص٦٦.

(١٢٦) ينظر: تحديد النسل من وجهة نظر إسلامية، عبد الرسول عليخان: ص٥٥.

(١٢٧) ينظر: تحديد النسل من وجهة نظر إسلامية، عبد الرسول عليخان: ص٥٦.

(١٢٨) ينظر: الإجهاض بين الطب والدين: للشوادفي: ص٥٦.

(١٢٩) الحديث مر تخريجه في المبحث الثاني– المطلب الأول من هذا البحث.

(١٣٠) رواه مسلم: برقم (٢٦١٣): ٧/ ٣٢٤.

(١٣١) ينظر: الإعجاز العلمي الإسلام السنة النبوية محمد كامل عبد الصمد، نشر: الدار المصرية اللبنانية: ص٦٧.

(١٣٢) مر تفصيل هذه الأقوال متفرقا فيما مر من المباحث.

(١٣٣) رواه أبو يعلى، والدار قطني في المؤتلف والمختلف: ٢/ ٨٧٧.

(١٣٤) رواه أحمد في مسنده: برقم (١١٨١٤): ٢٤/ ٣٤٦، وأبو داود: برقم (١٨٥٦): ٦/ ٧٨، ولتفصيل أكثر ينظر: الإعجاز العلمي الإسلام السنة النبوية: ص٦٨.

(١٣٥) الأشباه والنظائر: ص١٢٣.

(١٣٦) الإسراء: ٣١.

(١٣٧) هود: ٦.

(١٣٨) الإسلام عقيدة وشريعة: ص٢٢٦.

(١٣٩) سنن أبي داود: ٣/ ١٣٨.

(١٤٠) البقرة: ١٨٥.

(١٤١) الحج: ٧٨.

(١٤٢) الإسلام وتنظيم الأسرة: ص٢٣، مؤتمر الرباط من ٢٤ إلى ٢٩ كانون الأول ١٩٧١م، للنظر في قضية الإسلام وتنظيم الأسرة.

(١٤٣) الإسلام وتنظيم الأسرة: ص٢٣، مؤتمر الرباط سنة ١٩٧١م.

(١٤٤) الحلال والحرام: ص١٩٢.

(١٤٥) الإسلام وتنظيم الأسرة: ص٢٤، مؤتمر الرباط.

(١٤٦) الأسرة في الإسلام: ص٨٠.

(١٤٧) فتاوى مصطفى الزرقا: ص٢٨٧.

(١٤٨) النحل: ٧٢.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم

١. إحياء علوم الدين، تأليف: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار النشر: دار المعرفة– بيروت.

٢. الإعجاز العلمي الإسلام السنة النبوية محمد كامل عبد الصمد، الدار المصرية اللبنانية.

٣. الأمراض المنقول جنسيا والإيدز: نشرة تصدرها جمعية تنظيم النسل العراقية، رئيس الجمعية الأستاذ د.سعدون خليفة التكريتي، مدير التنفيذ الأستاذ مزعل الحاتم.

٤. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تأليف: زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار النشر: دار المعرفة– بيروت، الطبعة: الثانية.

٥. التاج والإكليل لمختصر خليل، تأليف: محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله، دار النشر: دار الفكر – بيروت، ١٣٩٨، الطبعة: الثانية.
٦. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، تأليف: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، دار النشر: دار الكتب الإسلامي– القاهرة، ١٣١٣هـ.
٧. تحديد النسل من وجهة نظر إسلامية، عبد الرسول عليخان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت– لبنان، ١٩٩٠م.
٨. تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني– المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني.
٩. تنظيم الحمل بالوسائل العلمية الحديثة: د.سيبير فاخوري، دار العلم للملايين، ١٩٨٤م، الطبعة: السادسة.
١٠. حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، تأليف: ابن عابدين، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر– بيروت، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
١١. حركة تحديد النسل لخورشيد أحمد، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
١٢. دليل الخدمات الطبية والعيادات الصحية والإنجابية وتنظيم الأسرة: تصدرها جمعية تنظيم النسل العراقية.
١٣. روضة الطالبين وعمدة المفتين، تأليف: النووي، دار النشر: المكتب الإسلامي– بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة: الثانية.
١٤. الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام (دراسة مقارنة)، د.عبد السلام الترمانيتي، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤م، (سلسلة عالم المعرفة ٨٠).
١٥. سنن ابن ماجه، تأليف: محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، دار النشر: دار الفكر– بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
١٦. السنن الكبرى، تأليف: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، دار النشر: دار الكتب العلمية– بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩١م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري, سيد كسروي حسن.

١٧. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تأليف: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، دار النشر: دار الكتب العلمية– بيروت، ١٤١١هـ، الطبعة: الأولى.
١٨. صحيح مسلم، تأليف: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي– بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
١٩. الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، تأليف: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، دار النشر: دار الفكر، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
٢٠. الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، تأليف: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، دار النشر: دار الفكر، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
٢١. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: دار المعرفة– بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب.
٢٢. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: دار المعرفة– بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب.
٢٣. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار النشر: دار الفكر– بيروت.
٢٤. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تأليف: أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي، دار النشر: دار الفكر– بيروت، ١٤١٥هـ.
٢٥. كفاية الأخيارفي حل غاية الإختصار، تأليف: تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصيني الدمشقي الشافعي، دار النشر: دار الخير– دمشق، ١٩٩٤م، الطبعة: الأولى، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان.
٢٦. لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار النشر: دار صادر– بيروت، الطبعة: الأولى.
٢٧. المبسوط، تأليف: شمس الدين السرخسي، دار النشر: دار المعرفة– بيروت.
٢٨. مجلة الأسرة: مجلة تصدرها وكالة الغث الدولية– الأردن، ١٩٩٠م.
٢٩. مجلة هدي الإسلام: مجلة تصدرها وزارة الأوقاف الأردنية، العددان الثالث والرابع (٣٩) لسنة ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٣٠. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تأليف: علي بن أبي بكر الهيثمي، دار النشر: دار الريان للتراث: دار الكتاب العربي- القاهرة- بيروت، ١٤٠٧هـ.

٣١. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تأليف: علي بن أبي بكر الهيثمي، دار النشر: دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي- القاهرة- بيروت، ١٤٠٧هـ.

٣٢. المرأة في التشريع الإسلامي والحياة الغربية، السيد حسن بن السيد باقر العوامي، مؤسسة الأعلمي- بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، الطبعة: الاولى.

٣٣. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، دار النشر: مؤسسة قرطبة- مصر.

٣٤. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تأليف: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، دار النشر: المكتبة العلمية- بيروت.

٣٥. المطلع على أبواب الفقه، المطلع على أبواب المقنع، تأليف: محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي أبو عبد الله، دار النشر: المكتب الإسلامي- بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، تحقيق: محمد بشير الأدلبي.

٣٦. المعجم الكبير، تأليف: سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، دار النشر: مكتبة الزهراء- الموصل، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، الطبعة: الثانية، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي.

٣٧. المعجم الوسيط، تأليف: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، دار النشر: دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.

٣٨. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار النشر: دار الفكر- بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة: الأولى.

٣٩. المفردات في غريب القرآن، تأليف: أبو القاسم الحسين بن محمد، دار النشر: دار المعرفة- لبنان، تحقيق: محمد سيد كيلاني.

٤٠. المهذب في فقه الإمام الشافعي، تأليف: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار النشر: دار الفكر- بيروت.

٤١. المهذب في فقه الإمام الشافعي، تأليف: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار النشر: دار الفكر- بيروت.

٤٢. الموافقات في أصول الفقه، تأليف: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، دار النشر: دار المعرفة– بيروت، تحقيق: عبد الله دراز.

٤٣. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، تأليف: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير، دار النشر: دار الفكر للطباعة– بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٤٤. وسائل تنظيم الأسرة: نشرة تصدرها جمعية تنظيم وحماية الأسرة الأردنية.

الاختلاط بين التشريع والتطبيق

د. نهاية محمد سعيد القيسي
كلية التربية – البنات

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد...

لا يخفى علينا أن قضية الاختلاط من أهم القضايا الشرعية الاجتماعية المتجددة، والتي عالجها الإسلام وأنزل الله فيها قرآناً يتلى وفصل رسول الله ﷺالعلاقة بين الرجال والنساء الأجانب أيّما تفصيل.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ٧١﴾.

ولا يزال أعداء الإسلام يحاولون بين الفينة والأخرى إثارة موضوع الاختلاط، ومحاولة إغراء النساء على أنه من الحرية الشخصية.

ولا يخفى على القارئ الكريم أن موضوع المرأة أصبح الشغل الشاغل لأعداء الإسلام وأعداء الإنسانية، الذين يحاولون أن ينفذوا من خلاله إلى هدم مقوم من أهم مقومات بناء كيان الأمة.

حيث أن المرأة المؤمنة تمثل ركيزة مهمة في بناء الأسرة المستقرة، فهي التي تخرِّج الأجيال، وتُعد الأبطال لمواجهة أعداء الله والإنسانية.

ولقد كانت أول فتنة بني إسرائيل في النساء كما أخبر الصادق المصدوق عليه السلام، ثم كان الهلاك والبوار، وأعداء الله يريدون أن يسيروا بنا حيث سار أولئك حذو القذة بالقذة، ولذلك أثاروا الشُبه، وبثوا الأراجيف، واختلقوا الدعاوى، وقد أصغى إليهم من الناس رجالاً ونساء، فانخدعوا بحبائلهم، وتأثروا بأساليبهم وصدقوا خصوماتهم.

ومن أبرز تلك المسائل ما يتعلق بالاختلاط وخروج المرأة ومعنى قرارها في البيت، حيث سعوا بجد ونشاط، ودأب لا يعرف الكلل، من أجل إخراج المرأة من حصنها المنيع، وقلعتها الحصينة، طمعاً في أن يتحقق لهم بذلك مناهم، ويظفروا بمبتغاهم.

وإذا فارقت المرأة حصنها، فقد سعت من حيث تدري أو لا تدري إلى الاختلاط والتأثر والتأثير، ولا ندري ما الذي يمكن أن يترتب على خروجها من بيتها لغير حاجة أما إذا كان ذلك لضرورة أو حاجة لا غنى لها أو لأمتها عنها، مع تحري اليقظة والستر والحذر، وسرعة الأوبة إلى البيت والمستقر، لأن ذلك هو الأصل، كما تقرر في كتاب الله فلا بأس

في ذلك، من أجل ذلك أحببت أن اكتب بحثاً يوضح الحكم الشرعي لاختلاط الرجال بالنساء، مع بيان شيء من الآثار السيئة والعواقب الوخيمة التي لحق مَن انساق وراء تلك الشعارات التي نادى بها أنصار المرأة كما يزعمون.

وكانت خطتي أن قسمت البحث بعد المقدمة والتمهيد إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الاختلاط لغة واصطلاحاً.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الاختلاط في اللغة.

والمطلب الثاني: تعريف الاختلاط في الاصطلاح.

والمبحث الثاني: حكم الاختلاط بالأجانب ومعنى القرار للنساء.وفيه مطلبان

المطلب الأول: حكم الاختلاط بالأجانب.

والمطلب الثاني: معنى القرار للنساء.

المبحث الثالث: أدلة المنع من الاختلاط وشبه المجيزين له والرد عليها وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: أدلة المنع من الاختلاط.

المطلب الثاني: شبهات المجيزين للاختلاط والرد عليها.

المطلب الثالث: حكم الاختلاط وحالات جوازه.

المطلب الرابع: مراعاة المنع من الاختلاط في التشريع الإسلامي.

والخاتمة وقد عرضت فيها أهم ما توصلت إليه في هذا البحث من أحكام وقواعد وضوابط للاختلاط في التشريع الإسلامي.

ثم المصادر والمراجع مرتبة حسب الحروف الأبجدية.

هذا ما وفقني الله إليه في موضوع الاختلاط، اسأله تعالى أن يرشدني في هذهِ الدراسة للصواب وأن يجنبني الزلل، وأن ينفع المؤلف والقارئ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

تمهيد:

لا يخفى على الباحثين والمطلعين على التاريخ الإسلامي أن نساء المسلمين في الصدر الأول، كنَّ درراً مصونة ولآلئ مكنونة، غير ولّاجات خرّاجات، وإن خرجن للحاجات فهن العفيفات المتحفظات، وهكذا كانت نساء العرب أُنُفاً، ثم جاء الإسلام، وتممَّ ما نقص فسجل التاريخ لنساء الإسلام في العهد الأول، نزاهة ذادَت مروؤة رجالها عنها طير الرَيبِ، وعلى مِنْوال أولئك السابقين الأولين كانت عصور التابعين والأئمة المرضيين، ولا تحسبنَّ التمدح بالقرار ونبذِ مخالطة الرجال كان شيمة العلماء والصالحين فحسب، بل هي صبغة ذلك الجيل، وقد ظلت نساء المسلمين مصونة في مدن حصينة ضد غزو التغريب، عبر عقود بل قرون أزدهرت فيها حضارة الإسلام، بينما كان يقبع غيرهم في ما يعرف اليوم برجعية العصور الوسطى، أو عصور الظلام.

ثم مع انحسار العفاف رويداً رويدا، بدأت تنحسر دولة الإسلام شيئاً فشيئاً، ومع ذلك ظلت بعض المدن تُعرف بالصيانة والعفاف، يقول ابن العربي– رحمه الله– في النصف الأول من القرن السادس: «ولقد دخلت نيّفاً على ألف قرية من بريَّة، فما رأيت نساءً أصون عيالاً، ولا أعفَّ نساءً من نساء نابلس التي رُمي فيها الخليل عليه السلام بالنَّار فإنّي أقمت فيها أشهراً، فما رأيت امرأة في طريق نهاراً، إلا يوم الجمعة، فإنّهنَّ يخرجن إليها حتى يمتلئ المسجد منهنَّ، فإذا قُضيت الصلاة، وأنقلبنَ إلى منازلهن لم تقع عيني على واحدةٍ منهنَّ إلى الجمعة الأخرى، وسائر القُرى تُرى نساؤها متبرجات بزينة... متفرقاتٍ في كل فتنة... وقد رأيت بالمسجد الأقصى عفائف ما خرجن من معتكَفِهِنَّ حتى استشهدن فيه»[١].

ثم استشرت الفتن وجاءت الأهواء فساقت الناس نحو جحر الغرب المظلم، فبعد أن كان الاختلاط علقما يشرق به العامة والخاصة، بدأت عملية تسويغه، عن طريق المدارس الاستعمارية العالمية[٢].

هذا ومع خفوت وهج مصابيح الدجى، عميت أبناء الشريعة على كثير، واستُبهمت واضحاتها، فاختلط حكم الاختلاط، والتبست أحكام اللباس واستعجم العرب ما جاء في التشريع وبخاصة ما يخص المرأة.

فكانت الفرصة مواتية لخروج دعايا ودعِيّات التحرير، اللاتي لم يرفعن بهدى الله رأساً ولم يرين في وأد العفة بأساً، فنادوا بتغريب الفتاة، وعمدوا إلى الغاء كل تشريع إسلامي يخص المرأة، بتدرج محسوب وخطوات بطيئة، يستدرجون بها الغافلين والغافلات.

ويعقب شكيب أرسلان بقوله: فأنت ترى أن المسألة ليست منحصرة في السفور، ولا هي بمجرد حرية المرأة المسلمة في الذهاب والمجيء كيفما تشاء بل هناك سلسلة طويلة حلقاتها متصلة بعضها ببعض(٣).

«لقد كنا وكانت العفة في سقاء من الحجاب موكوء، فما زالوا به يثقبون في جوانبه كُلَّ يومٍ ثقباً، والعفة تتسلل منه قطرة قطرة حتى تقبَّضَ وتكَرّش، ثم لم يكفهم ذلك منه، حتى جاءوا يريدون أن يحلُّوا وِكاءَه حتى لا تبقى فيه قطرة واحدة»(٤).

ولهذا كان التحذير من تلك السبيل أحد المهمات، ولاسيّما بعد أن بدأ الاختلاط يشيع في المجتمعات المحافظة، فضلاً عن غيرها، ولعله من المناسب أن يكون ذلك ببيان حكم الشرع في تخطي باب الحجاب بتلك الخطوات التي تخطوها المرأة، فتخرج بها عن حرز عفتها مختلطة بالرجال.

المبحث الأول
تعريف الاختلاط لغة واصطلاحاً

المطلب الأول: تعريف الاختلاط لغة

أجرى الفقهاء لفظ الاختلاط على مسائل شتى والذي يهمنا وموضوع بحثنا هنا اختلاط الرجال والنساء.

فمن حيث وضع اللغة فالاختلاط لفظ له استعمالات عديدة منها: خلط الشيء بالشيء، يخلطه خلطاً وخلطه فاختلط مزجه، وخالط الشيء مخالطة وخلاطاً مازجه(٥).

ومنها: التداخل، واختلاط الرجال بالنساء أي التداخل بينهم(٦)، وكذلك يكون الاختلاط بضم الشيء إلى آخر، فيقال خلط الشيء بالشيء خلطاً إذا ضمّه إليه.

فهو انضمام الشيء إلى الشيء وتداخله فيه، سواء أمكن التمييز بينهما أم لا(٧).

والاختلاط يطلق في الأعيان والمعاني، ومن أمثلة العرب قولهم: اختلط الليل بالتراب، واختلط الحابل بالنابل، واختلط المرعيُّ بالهَمَل، واختلط الخاثر بالزباد وتضرب في استبهام الأمر وارتباكه(٨).

ومما سبق يلحظ أن مادة (خلط) في اللغة: أصل واحد مضاد لـ(خلص)، وهو أصل واحد مطرد، يفيد تنميَة الشيء وتهذيبه(٩).

وكأنهم يطلقونه باعتبار محل الأعيان إذا كان هناك تداخل أو تقارب أو تجاور، ولهذا قالوا للمجاور والصديق والشريك: خليط، كما أنهم يطلقونه باعتبار العين الواحدة نفسها إن كانت ممازجة أو ملاصقة، وعليه فإن الاختلاط قد يقع بالتقارب أو التجاور، أو الضم، أو التداخل، وقد تكون معه ممازجة أو ملاصقة وقد لا تكون، فهو أعم من الممازجة، والالتصاق، والخلوة.

المطلب الثاني: معنى الاختلاط في الاصطلاح.

أولاً: المعنى الشرعي.

لا يختلف المعنى الشرعي عن اللغوي ومنه قوله تعالى: ﴿ وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُوا۟ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠٢﴾ ﴾(١٠) أي ضمّوا ومزجوا.

وقوله: ﴿ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٠﴾ ﴾(١١)، أي تداخلوهم وتؤاكلوهم وتخلطوا طعامهم بطعامكم(١٢) وذلك في مسألة الحرج والخوف من مخالطة مال اليتيم مع أموال من يكفله، وهذا يقع فيه الزيادة والنقصان، فجاءت هذهِ الآية ناسخة بالرّخصة فيه(١٣).

وقوله تعالى: ﴿ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ ﴿١٤٦﴾ ﴾(١٤)، أي انضمَّ والتصق.

وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ ﴿٢٤﴾ ﴾(١٥)، أي الشركاء، سُمّوا كذلك لأن الشراكة تحصل بالخلط قبل العقد(١٦).

قال الراغب: الخلط هو الجمع بين اجزاء الشيئين تصاعداً، سواء كانا مائعين او جامدين. أو أحدهما مائعاً والآخر جامداً، وهو أعم من المزج، ويقال أختلط الشيء قال تعالى: ﴿ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ ﴾(١٧)، ويقال للصديق والمجاور والشريك خليط، والخليطان في

الفقه من ذلك قال تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[١٨]، ويقال الخليط للواحد والجمع، وقال: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۚ (١٠٢)﴾[١٩]، أي يتعاطون هذا مرة وذاك مرة، ويقال: أخلط فلان في كلامه: إذا صار ذا تخليط، وأخلط الفرس في جربه كذلك، وهو كناية عن تقصيره فيه[٢٠].

ثانياً: معنى الاختلاط الاصطلاحي

أما المعنى الاصطلاحي للاختلاط، فلم أقف على من وضع له تعريفاً جامعاً مانعاً من المتقدمين، غير أن المعاصرين ذكروا له تعريفات، تدور في فلك واحد، محوره يرتكز على المعنى اللغوي يقول الشيخ عبد الله جار الله- رحمه الله- الاختلاط: هو الاجتماع بين الرجل والمرأة التي ليست بمحرم، أو اجتماع الرجال بالنساء غير المحارم، في مكان واحد يمكنهم فيه الاتصال فيما بينهم، بالنظر أو الإشارة أو الكلام، فخلوة الرجل بالمرأة الأجنبية على أي حال من الأحوال تعتبر اختلاطاً[٢١].

وقيل المراد بالاختلاط هو: اجتماع الرجال والنساء بعضهم مع بعض أو اجتماع امرأة مع رجل- وهما أجنبيان- في مكان واحد يترتب عليه عادة وغالباً مقابلة أحدهما للآخر، أو نظر أحدهما للآخر أو محادثة بينهما[٢٢].

وقال الشيخ محمد أحمد إسماعيل في تعريف الاختلاط: هو اجتماع الرجل بالمرأة التي ليست بمحرم، اجتماعاً يؤدي إلى الريبة، أو هو اجتماع الرجال بالنساء غير المحارم في مكان واحد يمكنهم فيه الاتصال فيما بينهم بالنظر أو الإشارة أو الكلام، أو البدن، من غير حائل أو مانع يدفع الريبة والفساد[٢٣].

ويمكن الوصول إلى أن الاختلاط بين الرجال والنساء يعني: اجتماع الرجال بالنساء الأجنبيات في مكان واحد، بحكم العمل، أو البيع، أو الشراء، أو النزهة، أو السفر، أو نحو ذلك، ونخلص إلى أن اختلاط النساء بالرجال هو امتزاجهم أو انضمام بعضهم إلى بعض، أو تداخلهم، سواء كان ذلك بملاصقة أو بغير ملاصقة.

فدخول الأجنبي على النساء اختلاط بهن، ودخول الأجنبية على الرجال اختلاط بهم، ودخول بعضهم على بعض اختلاط.

وأما دخول أحدهما على الآخر في رقعة ليس فيها سواهما مما يعقل، أو كان فيها ولكن قام فاصل معتبر حال بينه وبينهم، فتلك خلوة، وهي صورة خاصة من الاختلاط.

ولا يكون الاختلاط مع وجود حائل معتبر- في جميع الصور السابقة- ولو كان فضاءً.

ولعل تقدير اعتبار الحائل أمر عرفي، تعتبر فيه الحال، إذ ليس فيه نص مُقيِّد، أو معنى منضبط.

المبحث الثاني
حكم الاختلاط بالأجانب ومعنى القرار للنساء

سأحاول في هذا المبحث ان اوضح حكم الاختلاط بالاجانب ثم انتقل لاوضح معنى القرار للنساء وعليه فان دراسة هذا المبحث تتطلب توزيعه الى مطلبين وكالأتي:

المطلب الأول: حكم الاختلاط بالأجانب

اتفقت الأمة في سائر الملل على أن الشريعة وُضِعتْ للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل[٢٤]، وهذهِ الضروريات إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة.

ولا يخفى أن فاحشة الزنا- كما ذكر أهل العلم- من أعظم الفواحش ومن أشدها خطراً على ضروريات الدين، ولهذا صار تحريم الزنا مجمعاً عليه من قبل العامة والخاصة[٢٥]، فهو معلوم من الدين بالضرورة[٢٦].

ونصوص تحريمه ظاهرة مشهورة.

قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾ ﴾[٢٧].

والنهي عن قربان الزنا أبلغ من النهي عن مجرد فعله[٢٨].

قال العلامة ابن سعدي: لأن ذلك يشمل النهي عن جميع مقدماته ودواعيه، فإن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه[٢٩].

وللسيد قطب كلمة لطيفة يقول فيها: ولأن هذهِ الفواحش ذات إغراء وجاذبية كان التعبير، ولا تقربوا... للنهي عن مجرد الاقتراب سدّاً للذرائع، واتقاءً للجاذبية التي تضعف

معها الإرادة، لذلك حرمت النظرة الثانية- بعد الأولى غير المتعمدة- ولذلك كان الاختلاط ضرورة تتاح بقدر الضرورة، ولذلك كان التبرج- حتى بالتعطر في الطريق- حراماً، وكانت الحركات المثيرة، والضحكات المثيرة، والإشارات المثيرة، ممنوعة في الحياة الإسلامية النظيفة... فهذا الدين لا يريد أن يعرض الناس للفتنة ثم يكلف أعصابهم عنتا في المقاومة فهو دين وقاية قبل أن يقيم الحدود، ويوقع العقوبات، وهو دين حماية للضمائر والمشاعر والحواس والجوارح، وربك أعلم بمن خلق، وهو اللطيف الخبير[٣٠].

وقد عُلم من مدارك الشرع، أن الشارع الحكيم إذا نهى عن محرم منع أسبابه، وما يقود إليه، فالوسائل لها أحكام المقاصد، والشريعة جاءت بسد الذرائع والنهي عن الشيء نهي عنه وعن الذرائع المؤدية إليه، يقول العز بن عبد السلام وللوسائل أحكام المقاصد فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل ترتب المصالح والمفاسد[٣١].

وقال أيضا: للوسائل أحكام المقاصد، وأجور المقاصد وأوزارها أعظم من أجور الوسائل وأوزارها فكل مقصود أفضل من وسيلة، وهذا في المأمورات والمنهيات[٣٢].

وهذهِ الذرائع إما أن تُفضي إلى المحرم غالباً، فتحرّم مطلقاً، وكذلك تحرَّم إذا كانت محتملة قد تفضي أو لا تفضي، ولكن الطبع متقاضٍ لإفضائها، وأما إن كانت تفضي أحياناً، فإن لم يكن فيها مصلحة راجحة على هذا الإفضاء القليل حُرِّمت[٣٣].

ومن أعظم مقدمات فاحشة الزنا: اختلاط الرجال بالنساء، قال الإمام ابن القيم- رحمه الله-: «واختلاط الرجال بالنساء سبب لكثرة الفواحش والزنا»[٣٤].

وقد خلق الله سبحانه وتعالى عند الرجال الميل إلى النساء وجبل النساء على الميل إلى الرجال، فإذا حصل الاختلاط نشأ عن ذلك آثار تؤدي إلى حصول الغرض السيء، لأن النفوس أمارة بالسوء، والهوى يعمي ويصم، والشيطان يأمر بالفحشاء والمنكر.

وما ذكره العلماء الأجلاء أقرّ به الغربيون، وشهد له الواقع، قالت الكاتبة الإنجليزية الليدي كوك... وعلى قدر كثرة الاختلاط تكون كثرة أولاد الزنا، وها هنا البلاء العظيم على المرأة... إلى أن قالت: علّموهن الابتعاد عن الرجال أخبروهن بعاقبة الكيد الكامن لهن بالمرصاد[٣٥].

وتقول راشيل بريتشرد[٣٦]: «إن التعليم المختلط يشجع على العلاقات بين الأولاد والبنات، وإذا أحصي عدد المراهقات الحوامل من مدارس مختلطة ومن مدارس بدون اختلاط (خصوصاً المدارس الإسلامية) لوجدنا في الغالب أن النسبة في المدارس المختلطة تكون ٥٧% على الأقل مقارنة بالمدارس التي تطبق الفصل بين الجنسين بنسبة لعلها تقارب ٥% (في حين ستجد أن النسبة في المدارس الإسلامية هي الصفر»، كما أنني أعتقد أن اختلاط الجنسين يؤدي إلى عدم تركيزهم من الناحية الدراسية، لأن اهتمامهم سيكون موجهاً للجنس الآخر[٣٧].

هذا نموذج لما يقود إليه الاختلاط من معاصٍ وخلل، وهو مقتضٍ لمعاصٍ أخرى، كزنا العين، والأذن واللسان كما أنه سبيل إلى هتك الأعراض، ومرض القلوب، وخطرات النفوس، وخنوثة الرجال، واسترجال النساء وزوال الحياء، وذهاب العفة والحشمة، وانعدام الغيرة كما أنه باب لمفاسد أخلاقية، وأضرار تربوية[٣٨].

ولهذا دلّ الكتاب والسنة على تحريم الاختلاط وعدم جوازه إلا لحاجة بوجود محرم، أومن يقوم مقامه[٣٩]. ووفق ضوابط تُؤمن معها الفتنة، تختلف باختلاف الحال والمقام.

وقد وقع الخلاف في دخول النساء على الرجال أو العكس، وقد أشار إليه ابن حجر في الفتح، وذهب إلى الجواز شريطة أن يقوم غير المحرم مقامه– مقام المحرم– لضعف التهمة حينها ثم قال: وقال القفال، لابد من المحرم، وكذا في النسوة الثقات لابد أن يكون مع إحداهن محرم، ويؤيده نص الشافعي أنه لا يجوز للرجل أن يصلي بنساء مفردات، إلا أن تكون إحداهن محرماً له[٤٠].

ويجوز للرجل أن يدخل على النساء أو على المرأة مع وجود محرم لحديث ابن عباس قال: قال النبي ﷺ : «**لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها محرم،** فقال رجل: (يا رسول الله إني أريد أن أخرج في جيش كذا وكذا، وامرأتي تريد الحج)، فقال: **أخرج معها**»[٤١].

ففي الحديث حكمان ينبغي الإشارة لهما هنا:

الأول: الإذن بالدخول على النساء إذا وجد المحرم.

ومما يدل على ذلك أيضاً ما ثبت عند البخاري عن سهل قال: لما عرس أبو أسيد الساعدي، دعا النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه فما صنع لهم طعاماً ولا قرَّبه إليهم إلا

امرأتُهُ أم أسيد بلّت تمرات في قور[٤٢] من حجارة من الليل، فلما فَرَغ النبي عليه الصلاة والسلام من الطعام أماثته[٤٣] له فسقته تُتْحِفُهُ بذلك[٤٤].

قال ابن حجر: وفي الحديث جواز خدمة المرأة زوجها ومن يدعوه، ولا يخفى أن محل ذلك عند أمن الفتنة، ومراعاة ما يجب عليها من الستر[٤٥].

ومن ذلك عرض المرأة نفسها على النبي ع في مجلسه مع أصحابه[٤٦]، ومنه سؤال الصحابيات للنبي ﷺ عن أحكام الدين بواسطة[٤٧] وبغيرها[٤٨].

أما الحكم الثاني في حديث ابن عباس: فهو لزوم المحرم للمرأة في سفرها،ولو لواجب[٤٩]، والأخبار جاءت متنوعة في منع المرأة من السفر بغير محرم ولم يثبت نص يفيد الترخيص اللهم إلا لضرورة يقررها أهل الشأن.

المطلب الثاني :معنى القرار للنساء

إن من متطلبات الحياة خروج الرجال وتكبدهم المشاق حسية ومعنوية، وليس ذلك مطلوباً لذاته، ولكنه من أجل الكسب وتحصيل القوت والقيام بالنفقة، فليس الأمر بالسعي والكدّ تشريفاً للرجال بل هو تكليف بما يناسب خَلْقَ وأخلاق من يتجشم ذلك، وبالمقابل قرار المرأة في بيتها أليق بها، وأكثر صيانة لها، وأصلح لأولادها، وأنفع لزوجها ومجتمعها، ولهذا قالوا: (الرجل يجني والمرأة تبني) إن البيت هو مثابة المرأة التي تجد فيها نفسها على حقيقتها كما أرادها الله تعالى غير مشوهة ولا منحرفة ولا ملوثة، ولا مكدودة في غير وظيفتها التي هيأها الله لها بالفطرة.

ولكي يهيء الإسلام للبيت جوّه ويهيء للفراخ الناشئة فيه رعايتها، أوجب على الرجل النفقة، وجعلها فريضة كي يتاح للأم من الجهد، ومن الوقت، ومن هدوء البال فالأم المكدودة بالعمل والكسب، المرهقة بمقتضيات العمل، المقيدة بمواعيده، المتفرقة الطاقة فيه لا يمكن أن تهب للبيت جوّه وعطره، ولا يمكن أن تمنح الطفولة النابتة فيه حقها ورعايتها[٥٠].

وحنان البيت لا يشيع إلا أن تتولاه الأم، والمرأة أو الزوجة أو الأم التي تقضي وقتها وجهدها وطاقتها الروحية في العمل لن تطلق في جو البيت إلا الإرهاق والكلال والملال[٥١].

وبهذا كان قرار المرأة في بيتها هو الأصل فهو عزيمة في حقهن، وخروجهن من البيوت رخصة لا تكون إلا لضرورة أو حاجة، بضوابط الخروج الشرعية[٥٢].

قال تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ﴾[٥٣].

قال القرطبي- رحمه الله-: «معنى هذهِ الآية الأمر بلزوم البيت، وإن كان الخطاب لنساء النبي ﷺ، فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى، هذا لو لم يرد دليل يخص جميع النساء كيف والشريعة طافحة بلزوم النساء بيوتهن والانكفاف عن الخروج إلا لضرورة»[٥٤].

حتى أن إمام التفسير مجاهد فسر التبرج هنا بما دل عليه صدر الآية فقال: «كانت المرأة تخرج فتمشي بين الرجال فذلك تبرج الجاهلية الأولى»[٥٥].

وقال الجصاص في الآية الآنفة: «وفيه الدلالة على أن النساء مأمورات بلزوم البيوت منهيات عن الخروج»[٥٦].

ونحوه ذكر ابن كثير «يعني إلزَمْن ظهور الحصر ولا تخرجن من البيوت»[٥٧].

قال الشيخ بكر أبو زيد: «ومن نظر في آيات القرآن الكريم، وجد أن البيوت مضافة إلى النساء في ثلاث آيات من كتاب الله تعالى، مع أن البيوت للأزواج أو لأوليائهن، وإنما حصلت هذهِ الإضافة- والله اعلم- مراعاة لاستمرار لزوم النساء للبيوت، فهي إضافة إسكان ولزوم للمسكن والتصاق به، لا إضافة تمليك، قال تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ﴾ وقال سبحانه: ﴿ وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ﴿٣٤﴾ ﴾[٥٨]، وقال عز شأنه: ﴿ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ ﴾[٥٩]»[٦٠].

ومع ذلك قد تقتضي الحاجة خروج النساء، وعندها فلا حرج في خروجهن إذا أمنت الفتنة وكان خروجها منضبطاً بضوابط الشريعة، فلا تخرج متطيبة ولا متزينة، أو متبرجة ولا سافرة، ولا تزاحم الرجال في وسط الطرقات، بل تلتزم حافتها وإذا احتاجت إلى الكلام مع الأجانب فلا تخضع بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض، فمتى انقضت الحاجة أو ارتفعت الضرورة عاد كل إلى أصله.

أما إذا لم تكن ثمة حاجة فقد قال الله عز وجل: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾ ، ومع هذا الأمر بالقرار وحذراً من مغبة الاختلاط منع من الدخول على النساء، قال ﷺ في حديث عقبة بن عامر المتفق عليه: «**إياكم والدخول على النساء**» فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله أفرأيت الحمو؟ قال: «**الحمو الموت**»[٦١].

بل أُثر النهي حتى عن دخول غير أولي الإربة من الرجال على النساء، ففي الصحيحين من حديث أم سلمه ﷺ قالت: أنَّ النبي ع كان عندها وفي البيت مخنث، فقال المخنث لأخي أم سلمة عبد الله بن أبي أمية: إن فتح الله لكم الطائف غداً أدلك على بنتِ غيلان، فأنها تُقْبِلُ بأَربَع وتُدبِرُ بَثَمانٍ، فقال النبي ﷺ: «**لا يدخلن هؤلاء عليكن**»[٦٢].

وكل ذلك لعظم فتنة النساء، قال رسول الله ﷺ في حديث أسامة ابن زيد المتفق عليه: «**ما تركت بعدي فتنة أضرّ على الرجال من النساء**»[٦٣].

قال تعالى: ﴿ **زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴿١٤﴾** ﴾[٦٤]، فجعلهن من عين الشهوات، وبدأ بهن قبل بقية الأنواع إشارة إلى أنهن الأصل في ذلك[٦٥]، قال القرطبي: «بدأ بهن لكثرة تشوف النفس إليهن»[٦٦]... وذكر حديث أسامة الآنف.

فلكل امرأة خاطب، ولكل ساقطة لاقط، ولهذا حذر عقلاء الأمم منذ القدم مغبة مخالطة الرجال للنساء، قال بعض الحكماء: إياك ومخالطة النساء، فإن لحظ المرأة سهم، ولفظها سم، ورأى بعض الحكماء صياداً يكلم امرأة فقال: يا صياد احذر أن تصاد، وقال سليمان بن داود عليهما السلام لأبنه: امش وراء الأسد ولا تمش وراء المرأة[٦٧].

ومما سبق نخلص إلى أن الأصل أمر النساء بلزوم البيوت ونهيهن عن الخروج منها.

أما عند الحاجة كزيارة الآباء، والأمهات، وذوي الأرحام وشهود موت من ذكر، وحضور عرس الأقارب، وقضاء حاجة لا غنى للمرأة عنها، ولا تجد من يقوم بها يجوز لها الخروج إلا أن الفقهاء قيدوا ذلك بقيود من أهمها:

١-أن تكون المرأة غير مخشية الفتنة، أما التي يخشى الافتتان بها فلا تخرج إلا لضرورة ملحة.

٢-أن تكون الطريق مأمونة من توقع المفسدة وإلا حرم خروجها.

٣-أن يكون خروجها في زمن أمن الرجال، ولا يفضي إلى اختلاطها بهم، لأن تمكين النساء من اختلاطهن بالرجال أصل كل بلية وشر.

٤-أن يكون خروجها بلباسها الشرعي، قال العيني: يجوز الخروج لما تحتاج إليه المرأة من أمورها الجائزة بشرط أن تكون مستورة الأعضاء، خشنة الملبس، تفلة الريح، غير متبرجة بزينة، ولا رافعة صوتها[٦٨].

٥-أن يكون الخروج بإذن الزوج، فلا يجوز لها الخروج إلا بإذنه، ونقل ابن حجر العسقلاني عن النووي عند التعليق على حديث: «**إذا استأذنتِ امرأةُ أحدكم إلى المسجد فلا يمنعها**»[٦٩].

استدل به على أن المرأة لا تخرج من بيت زوجها إلا بأذنه لتوجه الأمر إلى الأزواج بالإذن، وللزوج منع زوجته من الخروج من منزله إلا إلى ما لها منه بد، حيث لا ينبغي للزوج منع زوجته من عيادة والديها، وزيارتهما لأن في منعها من ذلك قطيعة لهما، وحملاً لزوجته على مخالفته، وقد أمر الله تعالى بالمعاشرة بالمعروف وليس هذا من المعاشرة بالمعروف[٧٠].

المبحث الثالث
أدلة المنع من الاختلاط وشبه المجيزين له والرد عليها

أحاول في هذا المبحث ان استعرض ادلة القائلين بالمنع من الاختلاتط واعرج الى شبه المجيزين ومحاولة الرد عليها وقد تطلب ذلك تقسيم هذا المبحث الى أربعة مطالب:

ثم تطرقت الى خلاصة البحث وهي حكم الاختلاط والحالات التي يمكن ان يكون فيها الاختلاط جائزاً. وقد جعلته مطلباً ثالثاً، ورأيت ان من المفيد ان استعرض بعض العبادات التي راعى فيها التشريع قضية المنع من الاختلاط.

المطلب الأول: أدلة المنع من الاختلاط من الكتاب العزيز والسنة المطهرة

ذهب كثير من الفقهاء إلى أن الأصل هو الفصل بين الرجال والنساء في التشريع، وجاءت الأدلة من الكتاب والسنة الصحيحة في المنع من الأسباب المؤدية إلى الاختلاط، وكذلك في المنع من أمور يقتضيها الاختلاط ولاشك أن الوسائل لها أحكام المقاصد كما ذكرنا في المبحث الثاني، وما لا يتم ترك النهي إلا به فهو منهي عنه، ولئن كان هذا اللفظ (الاختلاط) حادثاً، فإن حكم معناه يستنبط من نصوص عامة، وأخرى صريحة جاءت بقطع أسبابه، وثالثة جاءت بقطع ما يقود إليه.

وفيما يلي طرف لنصوص عامة يدخل في معناها الاختلاط، وأخرى جاءت بمنع الاختلاط وثالثة حَرّمت أموراً يقتضيها الاختلاط:

أولاً: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾ [٧١].

دلّت هذهِ الآية على أن الأصل احتجاب النساء عن الرجال، فقد أوجب الله أن يكون الخطاب بينهن من وراء حجاب يحجز بين المرأة والرجل، وهذا ظاهر في تحريم الاختلاط.

قال القاضي عياض في فرض الحجاب على أزواج النبي ﷺ: «ولا يجوز لهن إظهار شخوصهن، وإن كن مستترات إلا ما دعت إليه الضرورة من الخروج... قال تعالى: (وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ۚ) وقد كنَّ إذا قعدن للناس جلسن من وراء الحجاب، وإذا خرجن حجبن وسترن أشخاصهن كما جاء في حديث حفصة يوم وفاة عمر، ولما توفيت زينب رضي الله عنها، جعلوا لها قبة فوق نعشها تستر شخصها»[٧٢].

وقد يقال أن الآية موجهة إلى نساء النبي ﷺ غير أنها جاءت معللة بقول ربنا سبحانه: (ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ)[٧٣]، فبيّن أن العلة هي طهورية قلوب النوعين، والتباعد عن دواعي الريبة وقذر القلوب ولاشك هذهِ العلة تشمل جميع نساء المؤمنين، لأنه يطلب في حقهن طهارة قلوبهن، وطهارة قلوب الرجال من الميل إلى ما لا ينبغي منهن، فليس لقائل أن يقول: هذا الأدب الكريم السماوي المقتضي المحافظة على الشرف والدين وأطهرية القلوب من الميل إلى الفجور يجوز إلغاؤه وإهداره بالنسبة لغير أزواج النبي ع من نساء المؤمنين، لأن طهارة القلب ومجانبة أسباب الرذيلة أمر مطلوب من الجميع بلا شك، مع أن النفوس أشد هيبة لأزواج النبي ع من غيرهن: لأنهن أمهات المؤمنين، ولأنهن من خيرة نساء العالمين، فمن دونهن– وكل النساء دونهن– من باب أولى، قال القرطبي: ويدخل في ذلك جميع النساء بالمعنى، وبما تضمنته أصُول الشريعة[٧٤]، من أن المرأة كلها عورة، بدنها وصوتها، فلا يجوز كشف ذلك إلا لحاجة كالشهادة عليها، أو داء يكون ببدنها، أو سؤالها عما يعرض وتعيّن عندها[٧٥].

ومن المقرر عند العلماء المؤيد بالدليل هو استواء جميع الناس في أحكام التكليف، ولو كان اللفظ خاصاً ببعضهم، إلا ما جاء النص مصرحا بالخصوص فيه، ولذلك فجميع

الخطابات العامة يدخل فيها النبي ع نفسه، وأحرى غيره، وما ذلك إلا لاستواء الجميع في الأحكام الشرعية إلا ما قام عليه دليل خاص، فقد سأل الصحابة النبي ع فأجابهم بما يتضمن ذلك، فأنه ﷺ لما قال: «**ما من أحد يُدْخِلُهُ عَمَلُهُ الجنَّة**»، فقيل: ولا أنت يا رسول الله، قال: «**ولا أنا إلا أن يتغَّمدني ربي برحمة منه وفضل**»(٧٦)، فكأنهم يقولون له: أأنت داخل معنا في هذا العموم؟ وهو يجيبكم بنعم، وما ذلك إلا لاستواء الجميع في الأحكام الشرعية.

فإن قيل: آية الحجاب تخص بمنطوقها أزواج النبي ﷺ فالجواب: أنها لم تدل على أن غيرهن من النساء لا يشاركهن في حكمها، والأصل مساواة الجميع في الأحكام الشرعية إلا ما قام عليه دليل خاص.

ولذا تقرر في الأصول أن خطاب الواحد المعين من قبل الشرع من صيغ العموم، لاستواء الجميع في أحكام الشرع، وخلاف من خالف من العلماء في أن خطاب الواحد يقتضي العموم خلاف لفظي، لأن القائل بأن خطاب الواحد لا يقتضي العموم موافق على أن حكمهُ عام إلا أن عمومه عنده لم يقتضيه خطاب الواحد، بل عمومه مأخوذ من أدلة أخرى كالإجماع على استواء الأمة في التكليف(٧٧).

فالجميع مطبقون على أن خطاب الواحد يشمل حكمه الجميع إلا لدليل خاص، واختلافهم إنما هو هل العموم بمقتضى اللفظ أو بدليل أخر(٧٨) فالآية عامة عموماً معنوياً يشمل جميع النساء، سواء أكان طريق إثبات هذا العموم العقل(٧٩). لورود العلة التي يدور عليها الحكم في آخر الآية، أو العرف اكتفاءً بأول الشاهد من الآية، وهذا ما يعرف عند الأصوليين بفحوى الخطاب، ويسميه بعضهم لحن الخطاب(٨٠)، أو تنبيهه، ويعرف عند البعض بمفهوم الموافقة، وهو أن يكون المسكوت عنه موافقاً في الحكم للمنطوق به، أولى منه، أو مساوٍ له، وقد يسميه الشافعي القياس الجلي(٨١)، وأخرون دلالة النص، وقد قالوا: الثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص(٨٢).

وإذا كان المسكوت عنه أولى ربما سماه البعض قياس الأولى(٨٣).

فسواء قيل بهذا أو هذا فإن الأصوليين اتفقوا على أن مثل هذا يدخل في عمومهن، وإن اختلفوا هل يسمى قياساً أو لا، ولعلهُ تأتي الإشارة إليه عند ذكر الدليل الثالث.

ثانيـاً: قولـه تعـالى: ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ﴾[٨٤].

أمر الله الرجال بغض البصر، وأمر النساء بذلك ولم يعف الشارع إلا عن نظر الفجاءة، فقد صح عن جرير بن عبد الله ﷺ أنه قال: سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجاءة فأمرني أن أصرف بصري[٨٥].

وروي عن علي ﷺ عنه أن النبي ﷺ قال له: «**يا علي لا تتبع النظرة النظرة فإنما لك الأولى وليست لك الآخرة**»[٨٦].

بل لم يرخص الشارع في الجلوس بالطرقات للرجال إلا بشرط إعطاء الطريق حقه ومنه غض البصر.

ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**إياكم والجلوس بالطرقات**»، فقالوا: يا رسول الله ما لنا من مجالسنا بُدٌّ نتحدث فيها،

فقال: «**إذْ أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه**، قالوا: وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال: «**غض البصر وكف الأذى ورد السلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**»[٨٧].

وجه الدلالة من الآيتين والآثار بعدها: أن الله أمر المؤمنين والمؤمنات بغض البصر، وأَمْرُه يقتضي الوجوب، ثم بيّنَ تعالى أن هذا أزكى وأطهر، أي غض البصر وحفظ الفرج أطهر في الدين، وأبعد من دنس الأنام[٨٨].

فكيف يحصل غض البصر وحفظ الفرج، وعدم ابداء الزينة عند نزول المرأة ميدان العمل، واختلاطها مع الرجال في الأعمال؟ والاختلاط كفيل بالوقوع في هذهِ المحاذير.

وإذا كان استراق النظر خيانة كما في قوله تعالى: ﴿ يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ ﴿١٩﴾ ﴾[٨٩]، فكيف تكون المخالطة؟ وإذا نهى الشارع عن النظر إلى النساء بسبب ما يؤدي إليه من المفسدة وهو حاصل في الاختلاط، فكذلك الاختلاط ينهى عنه لأنه وسيلة إلى ما لا تحمد عقباه من التمتع بالنظر والسعي إلى ما هو أسوأ منه، وواقع الناس اليوم يبين أن الاختلاط يفضي لزاماً لواقع البصر عما أمر الله بحفظه عنه، وإذا كان الذي يفضي إلى الوقوع في المحظور يلزم منه وقوع المحظور، ففعله حرام عند من قال بسد الذرائع وعند من لم يقل[٩٠]، فهو بمثابة ما لا يتم الامتثال إلا به، وعلى أقل الأحوال هو بمثابة الذرائع

التي تفضي إلى المحظور غالباً، وقد ذكر أهل العلم أن الحكم إذا علق بمظنة استوى وجودها وعدمه.

وهذا الوجه ذكر نحواً منه الإمام البيهقي في شعب الإيمان فقال: الثاني والسبعون من شعب الإيمان: الغيرة وترك المذاء، وذكر قول الحليمي في تعريف المذاء: فقال: أن يجمع الرجال والنساء ثم يخلّيهم يماذي بعضهم بعضاً، وقيل هو إرسال الرجال مع النساء من قولهم مذيت الفرس إذا أرسلتها ترعى ثم قال: وقال الله عز وجل: ﴿ **وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا** ﴾ [٩١]، وقال: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ** ﴾ [٩٢] فدخل في جملة ذلك أن يحمي الرجل امرأته وبنته من مخالطة الرجال ومحادثتهم والخلوة بهم[٩٣].

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾[٩٤].

ومن الأدلة قوله تعالى: ﴿ **وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ** ﴾، فأمرهن بالقرار، ثم منعهن من الخروج غير متحجبات، ومع قرارهن في البيوت منع ﷺ الرجال الأجانب من الدخول عليهن، فقال: إياكم والدخول على النساء، فلما قيل له: الحمو، قال: **الحمو الموت**[٩٥].

وهذا يدل على أن الأمر بالقرار ليس خاصاً بنساء النبي ﷺ وقد سبق ذكر جملة من كلام أهل العلم في ذلك منهم القرطبي وابن كثير والجصاص، وقد قاله غيرهم[٩٦].

ويصلح أن يقال هنا نحواً مما ذكر عند الاستدلال بقول الله تعالى: ﴿ **وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ** ﴾.

ومن الأدلة الأخرى على أن القرار ليس خاصاً بنساء النبي ﷺ

- دلالة الاقتران بالصلاة والزكاة وطاعة الله التي لا يشك المسلم من دخول سائر النساء فيها، فقد قال الله: ﴿ **وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ** ﴾[٩٧].
- ومن الأدلة على أن المراد عام يدخل فيه عامة النساء، هو العلة التي ختمت بها الآية: ﴿ **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾** ﴾[٩٨].

وهذهِ علة مرادة لجميع النساء، وإنما لم يرد الله أن يطهر قلب من أراد به فتنة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٤١﴾﴾(٩٩).

أما سائر المؤمنين فيريد الله تطهيرهم ولهذا أمر النبي ﷺ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٣﴾﴾(١٠٠).

وكذلك الرجس يريد الله أن يذهبه عن المسلمين، وعموم النساء يشملهن الأمر باجتنابه: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴿٣٠﴾﴾(١٠١)، فالعلة التي ختمت بها الآية دليل واضح على عمومها فلا يقال بتخصيص شيء منها إلا بدليل أخر ظاهر، وقد ذكر الأصوليون أن العلة إذا نص عليها بوجه لا يحتمل التأويل فلابد أن يعم الحكم(١٠٢)، وقالوا: «النص على العلة نص على الحكم في محلها»(١٠٣) هذا مع أنهم لم يشترطوا لصحة العلة النص عليها وهي هنا منصوصة ظاهرة بل جاءت بأداة الحصر (إنّما).

قال ابن تيمية بعد أن نقل الاتفاق على قبول مثل هذهِ العلة: «وان اختلفوا هل يسمى هذا قياساً أو لا يسمى، ومثاله في كلام الناس ما لو قال السيد لعبده: لا تدخل داري فلانا فإنه مبتدع، أو فأنه أسود، ونحو ذلك فإنه يفهم منه أنه لا يدخل داره من كان مبتدعا أو من كان أسود»(١٠٤).

ومما يدل كذلك على أن الآية مراد بها عموم النساء ما ثبت عند مسلم من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «خرج النبي غداة وعلية مرط مرحل من شعر أسود، فجاء الحسن بن علي فأدخله، ثم جاء الحسين فدخل معه، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله، ثم قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾»(١٠٥).

فهذا نص على دخول فاطمة رضي الله عنها وليست من أزواجه، وكذلك دليل على دخول أولادها ومنهن بناتها ولسنَ من أزواجه.

ولهذا قال ابن كثير لما ساق قول عكرمة في الآية: «من شاء بأهلته إنما نزلت في شأن نساء النبي ﷺ قال: «فإن كان المراد أنهن كن سبب النزول دون غيرهن فصحيح، وإن

أريد أنهن المراد فقط دون غيرهن ففي هذا نظر، فإنه قد وردت أحاديث تدل على أن المراد أعم من ذلك»[١٠٦].

وساق أحاديث عدة في المعنى المراد، وما سبق عند مسلم فيه كفاية.

رابعاً: حديث المرأة عورة.

روى ابن خزيمة في صحيحه حديث ابن مسعود عن النبي ﷺ قال: «**إن المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان**»[١٠٧].

قال المناوي: يعني رفع البصر إليها ليغويها أو يغوي بها فيوقع أحدهما أو كلاهما في الفتنة، أو المراد شيطان الإنس سماه به على التشبيه، بمعنى أن أهل الفسق إذا رأوها بارزة طمحوا بأبصارهم نحوها، والإستشراف فعلهم لكن أسند إلى الشيطان لما أشرب في قلوبهم من الفجور ففعلوا ما فعلوا بإغوائه وتسويله وكونه الباعث عليه[١٠٨]، وقال الطيبي: المعنى المتبادر أنها ما دامت في خدرها لم يطمع الشيطان فيها وفي إغواء الناس، فإذا خرجت طمع وأطمع لأنها حبائله وأعظم فخوخه[١٠٩]، وأصل الاستشراف وضع الكف فوق الحاجب، ورفع الرأس للنظر[١١٠].

وهذا أخبار من الصادق المصدوق ع وسواء كان الاستشراف هنا حقيقياً من شياطين الجن- وهو الظاهر وما ذكروه من تأويل لازم له- أو ما ذكر من تأويلات، فإن المعنى المتفق عليه مرادٌ، وهو حض النساء على عدم الخروج ولزوم البيوت لكونه أصون لهن، فكيف يقال بجواز اختلاطهن بالرجال.

خامساً: دلالة قوله ﷺ: «فاتقوا النساء...».

جاء في حديث أبي سعيد الخدري عن مسلم، قال ﷺ: «**إن الدنيا حلوة خضرة، وإن الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون فاتقوا الدنيا، واتقوا النساء، فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء**»[١١١].

فخصص بعد ما عمم إيذاناً بأن الفتنة بهنّ أعظم الفتن الدنيوية، فإنه سبحانه أخبر بأن الذي زين به الدنيا من ملاذها وشهواتها وما هو غاية أما في طلابها ومؤثريها على الآخرة سبعة أشياء أعظمها اللاتي هن أعظم زينتها وشهوتها وأعظمها فتنة[١١٢].

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ أمر باتقاء النساء، وهو أمر يقتضي الوجوب، فكيف يحصل الامتثال مع الاختلاط؟

سادساً: قصة سهلة بنت سهيل امرأة أبي حذيفة.

والشاهد فيها أنها جاءت إلى النبي ﷺ، فقالت يا رسول الله: «إنا كنا ندعو سالماً ابناً، وإن الله قد أنزل ما أنزل، وإنه كان يدخل عليّ...» فأمَرها النبي ﷺ بعدم الاختلاط معها بذلك التبني بعد نزول القرآن، وأمرها بإرضاعه خمس رضعات لتحرم عليه[١١٣].

فإذا كان لا يجوز الاختلاط مع من يقوم مقام الأبن ما لم يكن محرماً فكيف يسوغ الاختلاط بغيره؟

سابعاً: الحديث الذي أورده البخاري ومسلم وفيه:

(على رسلكما أنها صفية).

وفيه أن صفية ﵂ زارته في معتكفه، فأرادت أن تنقلب فقال لها: لا تعجلي حتى أنصرف معك.

فخرج النبي ﷺ معها فمرّ رجلان من الأنصار، فلما رأيا النبي ﷺ أسرعا، فقال النبي ﷺ: «**على رسلكما إنها صفية بنت حُيي،** قالا: سبحان الله يا رسول الله، قال: **إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما شيئا**»[١١٤].

وقد أورده البيهقي في الشعب تحت فصل فيمن أبعد نفسه عن مواضع التهم[١١٥]، وقال الإمام الشافعي- رحمه الله-: أراد ﷺ أن يعلم أمته التبري من التهمة في محلّها، لئلا يقع في محذور، وهما كانا أتقى لله من أن يظنا بالنبي ﷺ شيئاً[١١٦].

وقال الماوردي: «فما كل ريبة ينفيها حسن الثقة، هذا رسول الله ﷺ وهو أبعد خلق الله من الريب، وأصونهم من التهم وقف مع زوجته صفية ذات ليلة على باب مسجد يحادثها وكان معتكفاً- فمرَّ به رجلان من الأنصار، فلما رأياه أسرعا، فقال لهما **على رسلكما إنها صفية بنت حيي،** فقالا: سبحان الله: أوفيك شك يا رسول الله؟ فقال: «**مه، إن الشيطان يجري من أحدكم مجرى لحمه ودمه فخشيتُ أن يقذف في قلبيكما سوءاً**»، ثم قال

الماوردي: (فكيف من تخالجت فيه الشكوك، وتقابلت فيه الظنون، فهل يَعرَى مَن في مواقف الرِّيَب من قادح محقق ولائمٍ مصدِّق)»[١١٧].

والشاهد أن النبي ﷺ قرر أن خلطة الرجل بالمرأة موطن ريبة، ومحل تهمة، مع أن هذهِ الخلطة كانت عند المسجد، وفي محل عام مطروق، وزمانها ليلة من ليال العشر الأواخر من رمضان مع امرأة مضروب عليها الحجاب الكامل بغير خلاف لكونها من أزواجه عليه السلام أضف إلى ذلك الأصول المقررة، كعصمة النبي ﷺ ورسوخ إيمان صحابته رضوان الله تعالى عليهم.

كل ذلك لم يبرر ترك بيان أن الاختلاط بالنساء موضع تهمة ومحل شبهة.

المطلب الثاني: شبهات المجيزين للاختلاط والرد عليها.

إن الشبه التي يتمسك بها بعضهم لا تخرج كونها اختلاط مع التحرز لضرورة أو حاجة ملحة، أو ليس فيها مستمسك أصلاً، بل بعضها أدلة هي عند العقلاء حجة على موردها.

ولو أمعنا في هذهِ الشبه التي يسوغ بها البعض أَضرُباً من الاختلاط، لوجدنا أن الإشكال يكمن في التمسك بأمور مجملة، حملت على معنىً فاسد، ساق إليه ارتباط الذهن بواقع الناس اليوم، والواجب حمل المجمل على وجه صحيح دل عليه الشرع ما أمكن ذلك، وبخاصة إذا جاء المجمل من صاحب الشريعة، أو من الجيل الذي عرف بالتزامه للشريعة.

ومن هذا القبيل ما يستدل به على جواز الاختلاط من نحو شهود المسلمات في العصر الأول للجُمع والجماعات والأعياد وكذلك حجهن واعتمارهن وجهادهن، ونحو ذلك وفيما يلي نستعرض بعض هذهِ الشبه والرّد عليها:

أولاً: من شبه مَن أشكل عليه الاختلاط، ما يستدل به بعضهم، من دخول نبي الله يوسف على النسوة قال تعالى: ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (٣١)﴾[١١٨].

ومن تأمل هذهِ الآية وما جاء قبلها وبعدها، جزم بأنه لا يصح الاستدلال بها على جواز الاختلاط، بل الآيات حجة عند النظر والتأمل لمن منع من الدخول على النساء ومخالطتهن.

فيوسف ﷺ اشتراه عزيز مصر، وكان في بيته، وكان خروجه بأمر ربة البيت، فكان الخروج في حقه لضرورة أو حاجة خاصة وأنه لا يعلم لماذا دُعي، فغاية ما في القصة الاستدلال بفعل النسوة أو امرأة العزيز، وهذا استدلال بفعل من كان على الشرك.

ومع ذلك فإن سياق القصة وما تبعها من فتنة حصلت للنساء بل ولامرأة العزيز من قبل، دليل على حرمة الاختلاط فمن حلل الاختلاط بقصة يوسف لم يفقه ما استدل به عليه من سورة يوسف، ولو فقهه لحرم الاختلاط به.

وكيف أنه لما دخل يوسف كادت النساء أن يُفتنّ به، ولئِن عصم الله يوسف ﷺ فأراه برهان ربه لكونه من المخلصين فمن الذي يضمن هداية من تقحمّ الفتن وعرض نفسه لها؟ فـ«**إياكم والدخول على النساء**»(١١٩) كما قال نبينا محمد ﷺ.

ثانياً: الاستدلال بنبأ موسى مع المرأتين.

استدل القائلون بجواز الاختلاط بقصة نبي الله موسى ﷺ مع بنتي شعيب، وليس فيه حجة على جواز الاختلاط بل هو دليل آخر على المنع.

فموسى لما رأى أمّة من الناس يسقون، ووجد من دونهم امرأتين تذودان غنمهما عن السقيا مع القوم، منعزلتان لا تسقيان مع الناس، لم يرضه موقفهما واستغربه ولهذا سألهما بعبارة مختصرة: ﴿مَا خَطْبُكُمَا﴾(١٢٠)؟ فكان الجواب بأوجز عبارة وبقدر الحاجة: ﴿لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ ۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾(١٢١).

فلماذا هذا الاقتضاب، مع أنه عند أبيهما قص القصص ولماذا لم تسقيا؟ ولماذا ذادتا غنمهما؟ وعن ماذا ذادتا الغنم؟ أليس عن الاختلاط بغنم القوم؟ ثم أليس الأولى لهما أن تعجلا؟

جواب ذلك في القول باستقرار المنع من الاختلاط عندهما ولهذا قالتا: (لا نسقي حتى يصدر الرعاء).

فالإسلام لم يقف جامداً عند وجود الضرورة التي تلجئ المرأة إلى الخروج لتعمل خارج بيتها، وحدد الضرورة في هذهِ القصة في قوله تعالى: ﴿وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾ وهي قضية ناضجة في أذهان النساء في ذلك العصر، وليست ارتجالية.

فالمرأة الكريمة على نفسها، الحريصة على وضعها الأخلاقي والأدبي في أي مجتمع تحاول جاهدة أن تخرج من الضرورة حين تجد أول بصيص من الأمل يخرجها من الضرورة[١٢٢].

ونلحظ ذلك في قول الحق سبحانه: ﴿ قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ ﴿٢٦﴾ ﴾[١٢٣].

لو أن المرأة حلاً لها أن تخرج من مكانها الطبيعي إلى الخارج، لما نبهت أباها إلى أن يستأجر الرجل ويحميها من الضرورة التي أخرجتها[١٢٤].

ثالثاً: الاستدلال بخبر الشفاء ﵂.

ذكر عن عمر ﵁ أنه ولّى أم سليمان بن أبي حثمة الشفاء بنت عبد الله العدوية القرشية شيئاً من أمر السوق وقد كانت موصوفة بفضل وعقل، وهي من المهاجرات الأوائل رضي الله عنهن جميعاً، ولعل خبر توليتها السوق ليس له سندٌ يعوّل عليه، كما أن ظاهر كلام أهل العلم يفهم منه تولية ابنها ومساعدتها له في بعض الشأن، فقد ذكرها الحافظ المزي فقال: «وكان عمر بن الخطاب يقدمها في الرأي ويرضاها ويفضلها وربما ولاّها شيئاً من أمر السوق ذكر ذلك أبو عمر بن عبد البر[١٢٥] ونقله نحوه ابن حزم[١٢٦].

ولكن الزرقاني أشار إلى أن من وُلِّيَ هو ولدها سليمان بن أبي حثمة، قال: وقال أبو عمر رحل مع أمه إلى المدينة وكان من فضلاء المسلمين وصالحيهم واستعمله عمر على السوق وجمع الناس عليه في قيام رمضان[١٢٧].

وكلام الزرقاني هو الذي نص عليه ابن عبد البر[١٢٨]، وقد نقله الحافظ ابن حجر، وقال: «قلت هذا كله كلام مصعب الزبيري وذكره عن الزبير بن بكار»[١٢٩].

فغاية ما في هذا إن ثبت، أن عمر ﵁ ولاها شيئاً من أمر السوق مع أبنها، ولعل ذلك فيما يختص بما يحتاج الرجال دخول النساء فيه فكانت تساعده في ذلك والله اعلم، وهذا له وجهه الذي لا يخفى، فإن شؤون النساء قد لا يناسب مباشرة بعض حالات احتسابها رجال، وهذا ظاهر.

رابعاً: يقولون أن المرأة خرجت للجهاد والجماعات والجمع والأعياد في زمن رسول الله ﷺ فَلِمَ تحرم من الخروج والاختلاط والعمل في العصر الحديث؟

وربما كانت هذهِ المشاركات للمرأة دفاع عن الإسلام في إنصافه لها وعدم تقييدها فقط في البيت فيجاب إن الإسلام لم يمنع المرأة فقد خرجت المرأة للجهاد والحرب والحج وأصبح هذا الجواب ما يجادل به الآخر ويدافع به عن عدالة الإسلام وسماحته.

والجواب على ذلك أن حضور المرأة إلى المسجد لأداء صلاة الجماعة جائز لكنه غير واجب باتفاق الفقهاء، حتى أن بعضهم قال بكراهتها للشوّاب وأجازها للعجائز(١٣٠).

إلا أن الراجح أن الصلاة في المساجد مباحة للنساء لحديث رسول الله: «**لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنَّكم**»(١٣١) ولكن مع هذا فإن صلاتهن في بيوتهن خير لهنَّ من حضور المساجد لأداء الصلاة جماعة، لقول رسول الله ﷺ: «**لا تمنعوا نساءكم المساجد، وبيوتهن خير لهن**»(١٣٢).

وكذلك لا تجب صلاة الجمعة على المرأة باتفاق الفقهاء(١٣٣)، وعلل الحنفية ذلك بقولهم: «وأما المرأة فلأنها مشغولة بخدمة زوجها ممنوعة عن الخروج إلى محافل الرجال لكون الخروج سبب الفتنة ولهذا لا جماعة عليهن، وأيضاً لا جمعة عليهن»(١٣٤).

أما الاحتجاج بخروج النساء إلى الجهاد والقتال، فقد خرجن ليداوين الجرحى وتوفير ما يحتاج إليه الجند في سوح القتال من الماء والزاد، وهي كانت تخرج متطوعة وليس واجباً عليها وهذا بالاتفاق(١٣٥).

قالت عائشة رضي الله عنها للنبي ﷺ: أفلا نجاهد؟ قال: لا، **لَكُنَّ أفضل الجهاد حج مبرور**(١٣٦).

دلّ الحديث على أن الجهاد غير واجب على النساء، وإنما لم يكن عليهن واجباً لما فيه من مغايرة المطلوب منهن من الستر ومجانبة الرجال(١٣٧)، وعن أنس بن مالك قال: «كان رسول الله ﷺ يغزو بأم سُليم ونسوة من الأنصار معه إذا غزا، فيسقين الماء ويداوين الجرحى»(١٣٨).

أما مسألة الحج: فقد اختصت المرأة ببعض الأحكام منعاً من اختلاطها بالرجال من ذلك ما قاله الفقهاء: يستحب للمرأة أن لا تدنو من البيت حال طواف الرجال، بل تكون في حاشية المطاف بحيث لا تخالط الرجال، فإن كان المكان خالياً من الرجال استحب لها القرب من البيت(١٣٩).

والحج فرض مرة واحدة في العمر فهل يظن بالذي جلس طيلة حياته يعدُّ لأن يحج أو تحج ليكفر عن الخطايا والذنوب، أهو في هذهِ الحالة يفكر في امرأة أو في غيرها من الشهوات؟

وقد أمرت المرأة أن تطوف في حاشية المطاف بحيث لا تخالط الرجال ويدل على ذلك الحديث النبوي الشريف عن أم سلمة زوج الرسول ﷺ قالت: شكوت إلى رسول الله– أي اشتكي– فقال: **طوفي من وراء الناس وأنتِ راكبة،** فطفت ورسول الله حينئذ يصلي إلى جنب البيت، وجاء في شرح هذا الحديث، وإنما أمرها بالطواف وراء الناس، لأن سنة النساء التباعد عن الرجال في الطواف، ولأن قربها يخاف منه تأذي الناس بدابتها وإنما طافت في حال صلاته ليكون أستر لها، وكانت هذهِ الصلاة صلاة الصبح(١٤٠).

ويستحب للمرأة تأخير الطواف إلى الليل إذا دخلت مكة نهاراً(١٤١)، ليكون ذلك أستر لها وأصون لها ولغيرها، ولكن إن خافت حيضاً أو نفاساً استحب لها تعجيل الطواف حتى لا يفوتها(١٤٢).

وكذلك قال الفقهاء يستحب لها أن لا تزاحم الرجال لاستلام الحجر الأسود، ولكن تشير بيدها إليه كالذي لا يمكنه الوصول إليه(١٤٣).

وقولهم لا تقف المرأة على الصفا للدعاء إلا إذا خلا المكان من مزاحمة الرجال، ويكون سنة في حقها إذا خلا المكان(١٤٤) ورخصوا لها في تأخير طواف القدوم إلى الليل خشية الزحام(١٤٥).

المطلب الثالث: حكم الاختلاط وحالات جوازه.

قلنا أن الحظر هو الأصل في اختلاط النساء بالرجال، ولكن يجوز الاختلاط في بعض الحالات للضرورة الشرعية، أو للحاجة الشرعية أو للمصلحة الشرعية، أو لجريان العادة بهذا الاختلاط ونذكر من هذهِ الحالات:

- الاختلاط للضرورة: من أمثلة الاختلاط للضرورة ما قاله الإمام النووي: وقال أصحابنا: ولا فرق في تحريم الخلوة حيث حرمناها بين الخلوة في صلاةٍ أو غيرها، ويستثنى من هذا كله مواضع الضرورة بأن يجد امرأة أجنبية منقطعة في الطريق أو نحو ذلك، فيباح له استصحابها بل ويلزمه ذلك إذا خاف عليها أو تركها، وهذا لا خلاف فيه(١٤٦).

- الاختلاط للحاجة: كإجراء المعاملات الشرعية أو المالية الجائزة لها من بيع وشراء ولكن يشترط عدم الخلوة بالرجل لأنها محرّمة، وأن تلتزم حدود الشرع وأحكامه في لباسها وفي كلامها وصوتها مع الآخرين.
- كذلك لو كان عمل المرأة في القضاء محامية كانت أو قاضية على رأي الأحناف في جواز ذلك في غير الحدود، أو في جميع القضايا بما فيها الحدود عند الظاهرية(١٤٧) ومن المعلوم أن هذهِ المهمة تستلزم أو تقضي اجتماعها بالرجال والمحامين والمدعِّين والمدّعى عليهم فلا بأس في ذلك لأن طبيعة هذا العمل يقتضي ذلك.
- الاختلاط لغرض استماع الوعظ والإرشاد.

ومن اجتماع المرأة بالرجل للمصلحة الشرعية، اجتماع الرجل بالنساء لوعظهن وتعليمهن أمور الدين سواء كان وحده أو كان معه شخص آخر، فقد روى الإمام البخاري عن ابن عباس قال: خرج رسول الله ﷺ يوم عيد فصلّى ركعتين لم يصلِّ قبل ولا بعد، ثم مال على النساء ومعه بلال فوعظهنَّ وأمرهنَّ أن يتصدّقن، فجعلت المرأة تلقي القُلْبَ والخُرْص(١٤٨).

- الاختلاط لغرض التعليم والتعلم.

ما دعاني لكتابة هذا البحث هو حرص ودعوى بعض الطلاب والطالبات للاختلاط في الكليات غير المختلطة والمطالبة بجلوس الأناث مع الذكور في غرفة واحدة لتلقي الدرس كما يجري الآن في الكليات المختلطة، علماً أن هناك من الكليات تفصل بين الذكور والإناث كل صنف على حدة في غرفة مستقلة به.

وهذهِ دعوى تثار بين الحين والآخر بتحريض ممن يجعلون أنفسهم حماة للمرأة ولحرية المرأة، ويقولون القضية قضية قلوب! إذا سلم القلب فلا تهتم أين كان صاحبه، والمرأة الشريفة تستطيع أن تعيش بين الرجال في حصن حصين من شرفها وعفتها لا تمتد إليه المطامع وإن الفصل التام بين الطلاب والطالبات سبب لتأجيج نار الشهوة... الخ.

ويجاب على ذلك: أما الزعم بأن الدعوة للعفاف ونبذ التبذل والاختلاط سبب لتأجيج نار الشهوات فهو من أظهر الباطل.

فهؤلاء أهل الإسلام ودعاته الملتزمون بأحكامه ومن ذلك الفصل بين الرجال والنساء، محافظون على العفة مهذبون لغرائزهم بالتزامهم أمر اللطيف الخبير، بخلاف

غيرهم، فلم نسمع بجماعة إسلامية، دعت يوماً من الدهر إلى إباحة الشذوذ الجنسي، فضلاً عن أن تقر له قانوناً، بينما قاد الاختلاط والانفتاح – كما يسمونه– أُمما إلى سنّ تشريعات تبيح الشذوذ وإلا فما بال نساء ألمانيا وبريطانيا وأمريكا ورجالاتها سنوا تشريعات تقر الشذوذ، وأقاموا منظمات تحفظ حقوق الشذاذ!!

أتراهم عانوا من كبت ضرب الحجاب بين الجنسين أو أمر النساء بالقرار؟

هل رأيتم شعباً مسلماً خرج في مظاهرة لحماية حقوق الشذاذ؟ اللهم لا ولكن رأينا احتجاجات بمباني الأمم المتحدة في جنيف، وخارج المكتب الثقافي التابع للسفارة المصرية بواشنطن، وسمعنا بانتقادات جماعات حقوق الإنسان الدولية، لحادث قبض على بعض الشذاذ في أرض الكنانة عن إدانتهم ومحاكمتهم[١٤٩].

والسؤال هنا: هل يباح الاختلاط لغرض التعليم، فتجلس الإناث مع الذكور في غرفة واحدة لتلقي الدرس كما يجري الآن في غالب الكليات؟ أم لابد من الفصل بين الذكور والإناث، فيتَعلم كل صنف على حدة في غرفة خاصة به مستقلة؟

والجواب: لابد من الفصل وتعليم النساء على حدة، وتعَليم الرجال على حدة، والدليل على ذلك الحديث الذي أخرجه البخاري عن أبي سعد الخدري قال: «قالت النساء للنبي ﷺ غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يوماً من نفسك، فوعدهن يوماً لقيهن فيه، فوعظهن وأمرهن، فكان مما قاله لهن: **ما منكن امرأة تقدم ثلاثة من ولدها إلا كان لها حجاباً من النار**، فقالت امرأة: وآثنين؟ فقال: **وآثنين**»[١٥٠].

ولو كان التعليم المختلط بين الرجال والنساء في مكان واحد ووقت واحد جائز لأَجازه الرسول ﷺ ولما أفرد للنساء يوماً خاصاً بهن.

المطلب الرابع: مراعاة المنع من الاختلاط في التشريع

إذا عرضت للمرأة حاجة تسوغ خروجها فلا حرج عليها إن خرجت وفقاً لما سبق بيانه من الحشمة والالتزام.

وهذِهِ الحاجة لا تسوغ اختلاطها بالرجال إلا أن تكون ضرورة ومن أقوى الأدلة على أن الشريعة راعت خصوصية المرأة الأحكام التي كلّف بها الرجل لم تكلف بها المرأة، فمن تأمل نصوص الشريعة وجد أنها راعت طبيعة المرأة فلم توجب عليها التكاليف التي

يكون فيها بروز ومخالطة للرجال، ومن ذلك إيجاب الجمع والجماعات على الرجال دون النساء، ومنه فرض الجهاد على الرجال دون النساء، وكذلك فرض النفقة على الرجل دون المرأة.

وربما دعت الشريعة النساء إلى شهود ما يحضره الرجال خلافاً للأصل الذي قررته وهو قرارهن في البيوت، وذلك إما أن تكون المناسبة مما يفوت وقته وتذهب مصلحته بتأخيره كنحو شهود الأعياد، أو أن محل المأمور فيه واحد، اقتضت الحكمة الإلهية أن لا يتعدد، كالطواف والسعي والرمي وغيرهما من أعمال الحج أو العمرة.

وفي كلا الأمرين مصلحة العبادة تشمل جميع المكلفين، والعنت يلحق الناس إذا وضع لها الشارع نمطاً يكفل عدم الاختلاط، ومع ذلك فإن نحو هذهِ العبادات وضع الشارع لها من الضوابط ما يكفل عدم امتزاج الرجال بالنساء.

ومن هذهِ العبادات التي راعى فيها التشريع ذلك الأصل وبيَّنت حرص الشارع على منع الاختلاط.

أولاً: طلبهن العلم.

طلب العلم واجب على كل مسلمة كشأن الرجال فالكل محتاج إليه، ومع ذلك لم يكُنَّ يزاحمن الرجال لأجل تحصيله ولكن طلبن أن يجعل لهنَّ النبي ﷺ مجلساً خاصاً لا يكون للرجال فيه نصيب، وقد بوب البخاري في كتاب العلم من الصحيح باب: هل يجعل للنساء يوم على حدة في العلم، وساق حديث أبي سعيد، قالت نساء للنبي ﷺ: غلبنا عليك الرجال، فاجعل لنا يوماً من نفسك، فوعدهن يوماً لقيهنَّ فيه، فوعظهنَّ، وأمرهنَّ(١٥١).

قال العيني: أي عيِّن لنا يوماً، وقال: قوله غلبنا عليك الرجال معناه أن الرجال يلازمونك كل الأيام ويسمعون العلم وأمور الدين ونحن نساء ضعفة لا نقدر على مزاحمتهم، فأجعل لنا يوماً من الأيام نسمع العلم ونتعلم أمور الدين(١٥٢).

ويستنبط من هذا الحديث، كما قال الإمام العيني، جواز سؤال النساء عن أمور دينهن وجواز كلامهن مع الرجال في ذلك وفيما لهن الحاجة إليه(١٥٣).

وقد نص الفقهاء على المنع من اختلاط رجال بنساء في المسجد لما يترتب عليه من مفاسد(١٥٤)، ويشمل ذلك الاختلاط بغية طلب العلم.

ولو كان الاختلاط جائزاً لقال لهن أحضرن مع الرجال مجالس العلم والذكر، فهو أولى من تبديد الطاقات والنبي ﷺ أحرص على حفظ الأوقات.

ثانياً: مبايعتهن النبي ﷺ.

من مراعاة التشريع في الاختلاط جعل محل خاص بهن بعيد عن الرجال، أتاهن النبي ﷺ فيه، ولم تقل إحداهن لماذا لم تأخذ علينا البيعة مع الرجال! بل خرجن فاجتمعن مع بنات جنسهن لهذهِ الحاجة الدينية، ملتزمات بالضوابط الشرعية، فأخذ عليهن النبي ﷺ البيعة وعلّمهن وما مست يده يد امرأة قط[١٥٥].

ثالثاً: ندبهن لشهود أعياد المسلمين، وجواز حضورهن الجمع والجماعات.

صلاة العيد مناسبة يفوت وقتها وتذهب مصلحتها بتأخيرها ومن نظر إلى مقاصد العيد علم حكمة الشارع في عدم تكرار شعائره لأجل فصل الرجال والنساء فيه، فإن في ذلك عنتاً لا يتناسب مع تيسير الشريعة، ومشقة لا تتناسب وتلك الأيام التي جعلها الشارع للتوسعة والترخيص المنضبط وصلة الأرحام، ولذلك ناسب أن يحض الرجال والنساء على أداء صلاتها جميعاً مع وضع الضوابط التي تكفل عدم امتزاج الرجال بالنساء.

قال ابن حجر في تعليقه على خطبة النبي ﷺ يوم العيد قوله: «**ثم أتى النساء**» يُشعر بأن النساء كنَّ على حدة من الرجال غير مختلطات بهم، وقوله: **(ومعه بلال)** فيه أن الأدب في مخاطبة النساء في الموعظة أو الحكم أن لا يحضر من الرجال إلا من تدعو الحاجة إليه من شاهد ونحوه، لأن بلالاً كان خادم النبي ع ومتولي قبض الصدقة[١٥٦].

وقريب منه قول الخراشي في تعليل استحباب صلاة العيد في الفضاء حيث يقول: «ولبعدهن من الرجال لما فرغ من خطبته وصلاته، جاء إليهن فوعظهن وذكرهن، فلو كن قريباً لسمعن الخطبة[١٥٧] ومع ذلك اختلف أهل العلم فقال ابن عبد البر: «قال مالك لا يمنع النساء الخروج إلى المساجد، فإذا جاء الاستسقاء والعيد فلا أرى بأساً أن تخرج كل امرأة مُتجالَّة»[١٥٨]، وهذهِ رواية ابن القاسم عنه ورواية أشهب عنه قال: تخرج المرأة المتجالة إلى المسجد، ولا تكثر التردد»[١٥٩].

ثم إن جواز شهودهن الجمع والجماعات بالضوابط التي وضعها الشارع لصلاة المرأة في المسجد، دليل واضح يفيد مراعاة الشريعة لأصل الفصل بين الرجال والنساء، فقد جعل الشارع صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها، وصلاتها في مخدعها

أفضل من صلاتها في بيتها[١٦٠]، قال في العون: لأن مبنى أمرها على التستر[١٦١]، قال ابن حجر: «ووجه كون صلاتها في الإخفاء أفضل تحقق الأمن فيه من الفتنة، ويتأكد ذلك بعدما أحدث النساء من التبرج والزينة»[١٦٢].

وبعد ذلك إذا خرجت المرأة أمرها الشارع أن تخرج تفلة غير متطيبة ولا متزينة، كما في صحيح مسلم عن زينب امرأة عبد الله بن مسعود قالت: قال لنا رسول الله ﷺ: «**إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمس طيباً**»[١٦٣].

فإذا دخلت المرأة المسجد كان خير صفوفها أبعدها عن الرجال، وكان شرها أقربها منهم لحديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**خير صفوف الرجال أولها، وشرها آخرها وخير صفوف النساء آخرها، وشرها أولها**»[١٦٤]، وقد علل الفقهاء ذلك لما فيه من البعد عن مخالطة الرجال[١٦٥]، فإذا خرجت من المسجد فعليها أن تستأخر وتلتزم الطريق كما قال رسول الله ﷺ: «**إستأخرن فإنه ليس لكن أن تحققنَ الطريق، عليكن بحافات الطريق**» [١٦٦] فكانت المرأة تلتصق بالجدار حتى أن ثوبها ليتعلق بالجدار من لصوقها كما جاء عن أبي داود.

قال ابن الأثير: يُحققن الطريق هو أن يركبن حقها، وهو وسطها[١٦٧].

ووجه الدلالة: أن الرسول ﷺ حرص على قطع كل سبب للاختلاط وإن كان غرض الخروج أداء الفرض فكيف يسوغ في غيره، وإذا منعهن من الاختلاط العابر في الطريق إلى المسجد، لأنه يؤدي إلى الافتتان، فكيف يقال بجواز الاختلاط في غيره؟

خامساً: خروج النساء للجهاد.

إن خروج النساء في الصدر الأول مع الرجال للجهاد لم يكن واجباً بل تطوعاً، ولا ننكر أن منهن من نالت الشهادة وهي تقاتل وتذود عن دينها وعرضها، وقد بوّب البخاري في صحيحه: باب الدعاء بالجهاد والشهادة للرجال والنساء، وباب غزو المرأة في البحر، وباب: حمل الرجل امرأته في غزو دون بعض النساء، وباب غزو النساء وقتالهن مع الرجال، وباب: مداواة النساء الجرحى في الغزو، وباب: رد النساء الجرحى والقتلى.

غير أن الشارع لم يوجب عليهن الجهاد بالاتفاق[١٦٨]، ولما سألت عائشة ﷺ النبي ﷺ: أفلا نجاهد؟ قال: «**لا، لكنّ أفضل الجهاد حج مبرور**»[١٦٩].

قال الصنعاني: لأن النساء مأمورات بالستر والسكون، والجهاد ينافي ذلك، إذ فيه مخالطة الأقران، والمبارزة ورفع الأصوات(١٧٠)، وقد نص أهل العلم على أن الذكورية شرط لوجوبه(١٧١).

بيد أن خروج النساء في العصر الأول للجهاد كان منضبطاً بضوابط الشريعة، والتي منها مراعاة المنع من الاختلاط وأسباب الفتنة، فمن أجازوا خروج النساء للغزو(١٧٢)، اختلفوا في خروج الشابة إلى أرض العدو بينما رخصوا للعجوز، وقالوا بالكراهة لخروجها في سرية لا يؤمن عليها وعلق بعضهم الإباحة بكون العسكر كثيراً تؤمن عليه الغلبة(١٧٣)، وهذا هو الأقرب.

ومن الضوابط الشرعية لجواز خروج النساء للجهاد:

وجود المحرم لعموم أدلته، وعدم وجود ما يخصص موطن الجهاد وقد نص أهل العلم على ذلك(١٧٤).

وهذا هو الذي ورد عن الصحابة، فقد كانوا يخرجون للجهاد وربما صحبوا بعض المحارم من نحو زوجة وأم، ولا أظن أن منصفاً لبيباً يتصور خروج نساء ذلك الجيل للجهاد وبقاء أزواجهنّ أو أبنائهن أو أخوانهن أو أعمامهن أو سائر محارمهن في قعر البيوتات، ومن ظن ذلك فقد أساء الظنّة بمن أثنى الله عليهم وأوجب حسن الظن بهم، بل كانوا يبادرون إلى الجهاد، وأخبار مبادرتهم مشهورة معروفة.

وقد تخلف في أحد المغازي نفر فأنزل الله فيهم قرآناً يتلى إلى يوم القيامة، كما قال عز وجل: ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ وَضَاقَتۡ عَلَيۡهِمۡ أَنفُسُهُمۡ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ١١٨﴾(١٧٥).

ومن ضوابط الشرع التي يقتضي حسن الظن بهن التزامهن بها الحجاب والتستر فالأمر به عام ولم يأت ما يخرج محل الجهاد عن ذلك العموم، والأصل التزامهن بأمر الشارع ثم كيف يظن بمن خرجت لنفل إهمالها لواجب يتنزل الأمر به ومبلغه قائم تراه بأم عينها.

وظيفة النساء في الجهاد:

قديماً قال العرب: «لا تسد الثغور بالمحصنات» وهذا حق فإن القتال وسد الثغور لا يناسب بنية المرأة وخلقتها ولاسيما في تلك العهود، ومن تأمل خروج النساء في الجهاد

وجده لحاجة الخدمة والرجوع بالموتى، أو لضرورة مدَاواة المرضى والجرحى، أما إذا لم تكن ضرورة فلا تباشر علاج أجنبي، قال الشوكاني: قال ابن بطال: ويختص اتفاقهم ذلك بذوات المحارم، وإن دعت الضرورة فليكن بغير مباشرة ولا مس هذا هو الأصل في خروجهن للجهاد، وتلك هي وظيفتهن يؤكد ذلك حديث الرُبَيِّعَ بنت معِّوذ في البخاري وغيره: قالت: كنا مع النبي ﷺ نسقي ونداوي الجرحى ونرُدُ القتلى إلى المدينة(١٧٦).

غير أنه وردت أخبار تفيد خروج النساء عن هذا الأصل في بعض حالات الاضطرار فربما شاركن في القتال، ولعله تأتِ الإشارة إليه قريباً.

حكم شهود النساء القتال والتحامهن بالرجال:

ليس للمرأة أن تشهد القتال وتلتحم بالرجال، قال ابن حجر في الفتح معلقاً على تبويب البخاري: غزو النساء وقتالهن مع الرجال، وقد أورد فيه حديث أنس ﷺ في اشتغال بعضهن بالسقيا فقال: «لما كان يوم أحد أنهزم الناس عن النبي ﷺ قال: ورأيت عائشة بنت أبي بكر وأم سليم وأنهما لمشمرتان أرى خَدَمَ سوقهما(١٧٧)، تنقزان القرب».

وقال غيره تنقلان القرب على متونهما ثم تفرغانه في أفواه القوم، ثم ترجعان فتملانها، ثم تجيئان فتفرغانها في أفواه القوم(١٧٨).

وما ذكره البخاري في وصف الوظيفة التي كانت تؤديها المرأة في خروجها للغزو، وكأنه يشرح كيف كان جهادهن، ولهذا قال الصنعاني: «وفي البخاري ما يدل على أن جهادهن إذا حضرن مواقف الجهاد سقي الماء ومداواة المرضى ومناولة السهام»(١٧٩).

وقد جاء عند أحمد في أثر ابن عباس عندما سئل عن شهود النساء للقتال، أنهن كن يداوين الجرحى ويقمن على المرضى ولا يحضرن القتال(١٨٠).

وهذا هو المتوجه، فلا يتصور خروج النساء لمباشرة القتال مع تصور طبيعة القتال في ذلك الجيل، فأنه يحتاج إلى سواعد الرجال، وبنية المرأة ضعيفة ولهذا لم يوجب عليها القتال(١٨١) كشأن سائر الضعفاء.

قال في السير: لا يعجبنا أن يقاتل النساء مع الرجال في الحرب لأنه ليس للمرأة بنية صالحة للقتال، كما أشار إليه رسول الله في قوله: «**هاه، ما كانت هذهِ تقاتل...**»، وربما يكون في قتالها كشف عورة المسلمين، فيفرح به المشركون، وربما يكون ذلك سبب لجرأة المشركين على المسلمين فيقولون: احتاجوا إلى الإستعانة بالنساء على قتالنا، فليتحرز عن

هذا، ولهذا المعنى لا يستحب لهن مباشرة القتال إلا أن يضطر المسلمون إلى ذلك، فإن دفع فتنة المشركين عند تحقق الضرورة بما يقدر عليه المسلمون جائز بل واجب[١٨٢].

وقد تقرر أن الضرورة تبيح المحظور، فإن اضطرت النساء لمباشرة القتال إذا انهزم المسلمون أو عم النفير واختلطت الأمور، فلا حرج في مشاركتهن ودفاعهن عن أنفسهن، وعلى مثل هذا يحمل ما رُوي عن بعض الصحابيات كأم عمارة نسيبة بنت كعب رضي الله عنها[١٨٣] فقد كانت مشاركتها بعد أن انهزم الناس فلم يبق حول النبي ﷺ إلا نفير[١٨٤].

كما أن لهن أن يجاهدن بغير إذن إذا دهم المسلمين عدو في قعر الدور، ففي مثل هذهِ الأحوال ليس لهن إلا أن يدافعن عن دينهن وأعراضهن وأنفسهن.

وقد اختلف أهل العلم هل هذا واجب عليهن في تلك الحال أولهن اللواذ بالفرار؟

قال الشافعي (رحمه الله): ولو شهد النساء القتال فوليّن رجوت أن لا يأثمن بالتولية، لأنهن لسن ممن عليه الجهاد كيف كانت حالهن[١٨٥].

وخلاصة القول في حضور النساء الغزوات والقتال مع الرجال:

بناءً على ما سبق فليس في جهاد النساء المأثور إباحة امتزاج الرجال بالنساء أو اجتماعهم متداخلين في ميدان واحد، بل لا يُتصور وجود النساء أو غيرهن من أجل المداواة والإسعاف وسط ميدان المعركة الذي يختلط فيه الحابل بالنابل وتتطاير فيه الرؤوس، وقد عُلم أنَّ لِمنْ يشتغل بالإسعاف والمداواة أماكن خاصة منعزلة يخلى إليها الجرحى أو المرضى.

ومعلوم أن إباحة الضرورة يقدر بقدره، ومن ذلك مباشرة المرأة علاج الجريح المثخن والمريض المقعد وفقاً لشرطه ومنه أيضاً التحامها بالرجال للذود عن عرضها وحماية نفسها.

هذا مع أن الحال في موطن الجهاد بعيدة عن الظِنَّة، فأنى لمن طُعنت قدمه أو فُتَّ عضده أَن يلتفت يمنةً ويسرةً وهل يُظن بما تُعاين أمثال هؤلاء ومن يشارفون على التهلكة كل حين، بل لا تدري إلى أيِّ شيءٍ يصير أمرها إذا انجلى غبار المعركة، هل يُظنُّ أن هذهِ كغيرها؟ فكيف إذا كُنَّ نساء الصحابة ورجالاتها؟ فكيف يقال بجواز الاختلاط بعد

ذلك في الأسواق وغيرها من مواطن الرِيَب وأسباب الفتن، بل كيف يُقال بجواز مشاركتهن في الجيش أو الشرطة مع معطيات واقع الناس اليوم.

أيحق لمنصف قرأ الشريعة، وعلم مقاصدها، ونظَرَ في دأَبِها على حماية النساء بسياج يحول دونهن ودون الخلطة والابتذال، أيحق له أن يستدل بما وقع عرضاً أو اضطراراً على جواز الاختلاط في المنتديات والقاعات، ولنُسلّم جدلاً بأن الاختلاط حق مكفول في الحج والجهاد وبعض التشريعات فهل يُقبل في موازين العقول قياس أماكن اللهو والفساد على مواطن الإيمان والجهاد؟ أيستوي مكتب ضيّق أو محل لا تؤمن فيه ريبة، مع موطن يزداد فيه الإيمان، ويتنزل فيه الرضا على العباد من الرحمن؟

أنه قياس مع الفارق!!! ربما أسهبت كثيراً في هذهِ النقطة لأهميتها، ولكثرة من استدل بها على جواز الاختلاط.

الخاتمة

الحمد لله الذي تتم فيه الصالحات والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه.

من خلال كتابتي لهذا البحث استطيع أن أقول أن موضوع الاختلاط لم ينص عليه الشارع نصاً قطعياً وإنما يمكن أن نتوصل إلى حكمهِ من خلال مجموعة نصوص من الكتاب والسنة ومن مراعاة مقصد الشريعة وتطبيقاً لقواعد استخلصها الفقهاء والأصوليون من أن للوسائل أحكام المقاصد، وما ذكره القرافي كقاعدة الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها، أجمل ما توصلت إليه بالآتي:

١-إن الأصل في الاختلاط بين الرجال والنساء هو الحظر وليس الإباحة.

٢-من خلال اطلاعي على النصوص من الكتاب والسنة الواضحة في أن الأصل عدم الاختلاط، إلا أنني أجد الواقع بعيدا كل البعد عن هذهِ النصوص وباعتقادي أنه لا يمكن أن تطبق هذهِ النصوص على الواقع أو أن نقيس واقعنا اليوم بواقع المجتمعات وأعرافها في زمن الرسول ﷺ وذلك لأن تطور الحياة وتوسعها والحاجة إلى التخصصات في كل

مجال للرجل والمرأة فأنه لا يمكن الفصل التام بينهما وإنما يكون الاختلاط لضرورة والضرورة تقدر بقدرها كما أقر بذلك العلماء.

٣-لو حدث الاختلاط لضرورة فلابد أن يُحكم بضوابط الشريعة من احتشام المرأة وعدم الخلوة أو الخضوع بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض كما أخبرنا القرآن الكريم فإذا التزمت المرأة بذلك والتزم الرجل بأحكام الشرع فلا بأس في ذلك.

٤-الاختلاط أمر له علاقة وثيقة بالعرف السائد في المجتمعات والبلدان فبعض المجتمعات المحافظة تطبق الفصل التام بين الرجال والنساء في معظم الأماكن والأحوال والبعض الآخر فيه اختلاط في بعض الأماكن لكن محكوم بضوابط منها شرعية وأخرى عرفية أو الاثنين معا، ومن المجتمعات وهذا في الغرب يكاد يكون الاختلاط في كل الأماكن وبدون ضوابط وقد جنت هذهِ المجتمعات الآثار السيئة لاختلاط الرجل بالمرأة دون أي ضابط لا شرعي ولا عرفي ولا أخلاقي.

٥-أما ما يخص التعليم المختلط في مراحل المتوسطة والثانوية والجامعات فالأولى أن يتم الفصل إلا بعض التخصصات التي لابد من الاختلاط فيها سواءً في مراحل الدراسة أو بعد التعيين كالطب والهندسة أما العلوم الإنسانية فالأولى أن تبقى الطالبات في قاعات منفصلة عن الطلاب وخاصة في عمر الشباب وثوران الشهوة التي لا تأمن عواقبها مع الاختلاط.

٦-وأخيراً وليس آخراً أقول أننا كلما ابتعدنا عن الاختلاط في مجتمعاتنا ووظائفنا، إلا للضرورة- كما قلنا- كان هو الأولى والأفضل والأنقى لقلوب النساء والرجال جميعاً.

هذا والله اسأل أن يوفقنا لما يحب ويرضى ويرزقنا الهدى والتقى والعفاف والغنى آمين.

الهوامش

[١] ينظر: أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص ت٣٧٠هـ، دار ومطبعة الأوقاف الإسلامية، الإستانة ١٣٢٥هـ، ٣٨٦/١، والجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي ت٦٧١هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ١٢٠/١٤.

[٢] ينظر: المدارس العالمية الاجنبية- الاستعمارية تاريخها ومن طرها، للشيخ بكر بن عبد الله ابو زيد، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص٣٤.

[٣] المرأة المسلمة بين الغزو والتغريب، د.زيد بن محمد الرماني، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ص٤٤.

[٤] الحجاب، للأديب مصطفى لطفي المنفلوطي وهي قصة من مجلد العبرات الذي يضم تسع قص، مطبعة السعادة، القاهرة، ط١، ١٩١٦م، ص٩-١٠.

[٥] لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري ت٧١١هـ، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٦١- ١٩٦٨م.

[٦] محيط المحيط للمعلم بطرس البستاني، طبعة بالفوتو أوفست عن طبعة ١٨٧٠م، الناشر مكتبة لبنان، بيروت، وينظر: الموسوعة الفقهية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ٢٨٩/٢.

[٧] ينظر: معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعة جي، دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص٢٩.

[٨] ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ت٣٩٥هـ، دار الحديث، القاهرة، كتاب الخاء، ص٢٦٦.

[٩] المصدر السابق نفسه، وينظر مختار الصحاح للرازي طبعة مدققة، دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، ١٩٨٥، ص٧٧.

[١٠] سورة التوبة: من الآية ١٠٢.

[١١] سورة البقرة: من الآية ٢٢٠.

[١٢] مختصر تفسير ابن كثير للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير، اختصار الشيخ محمد كريم راجح، دار المعرفة، بيروت، ط٧، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ٨١/١.

[١٣] الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي، ٣/ ٤٧.

[١٤] سورة الأنعام: من الاية ٤٦.

[١٥] سورة ص: من الآية ٢٤.

[١٦] الموسوعة الفقهية، ٢٢٣/١٩.

[١٧] سورة يونس: آية ٢٤.

[١٨] سورة ص: آية ٢٤.

(١٩) سورة التوبة: آية ١٠٢.

(٢٠) ينظر: مفردات القرآن للراغب الاصفهاني، لابي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني ت٥٠٢هـ، مادة (خلط).

(٢١) عن مجلة الأسرة، مقالة بعنوان، آفة التعليم الاختلاط، العدد ٧٠ بتاريخ محرم ١٤٢٠هـ، ص٦٩.

(٢٢) المفصل في أحكام المرأة وبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، د.عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ٤٢١/٣.

(٢٣) أنظر: عودة الحجاب، لمحمد أحمد إسماعيل المقدم، دار الإيمان، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٤م، ٥٢/٣.

(٢٤) ينظر: الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحق الشاطبي ت٧٩٠هـ، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ٣١/١.

(٢٥) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٢٦٤/١، والمجموع شرح المهذب، أبو زكريا يحيى بن يوسف بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت– لبنان، ١٥/٣.

(٢٦) ينظر: المستصفى في علم الأصول، للإمام محمد بن محمد الطوسي أبو حامد الغزالي ت ٥٠٥هـ، مطبوع على حاشية فواتح الرحموت، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط١، ١٣٢٤هـ، ص١٤٦، والمجموع ١٥/٣.

(٢٧) سورة النساء: آية ٣٢.

(٢٨) تفسير الجلالين، جلال الدين السيوطي، وبهامشه لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص٣٦٩.

(٢٩) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للعلامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي ت١٣٧٦هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، ط٤، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص٤٥٧.

(٣٠) في ظلال القرآن، لسيد قطب من تفسير سورة الأنعام، قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ (١٥١)﴾، دار الشروق، القاهرة، ط جديدة مشروعة الأولى ١٩٧٢م، والخامسة والثلاثون ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م، م٣/ ١٢٣١.

(٣١) القواعد الكبرى (قواعد الأحكام في إصلاح الأنام)، للشيخ عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام ت٦٦٠هـ، تحقيق د.نزيه كمال، حماد ود.عثمان جمعة، دار القلم، دمشق، والدار الشامية بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ٧٤/١.

(٣٢) المصدر السابق، ص١٧٧.

(٣٣) ينظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة، ١٧٣/٦.

(٣٤) ينظر: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لشمس الدين أبي عبد الله الشهير بابن القيم الجوزية ت٧٥١هـ، مطبعة الأب والمؤيد بمصر، ١٣١٧هـ، ص٣٢٦.

(٣٥) نقلاً عن كتاب المرأة بين الفقه والقانون لمصطفى السباعي، دار الفكر، بيروت، ط٦، ١٩٨٤م، ص٧٥.

(٣٦) مجلة البيان في عددها ١٥٠، بتاريخ صفر ١٤٢١هـ، ص٧٨.

(٣٧) امرأة انجليزية الأصل من ويلز، أسلمت وتسمت عائشة أم سعدية، كان هذا الكلام في مقابلة أجرتها مع راشيل- عائشة- مجلة البيان المصدر السابق نفسه.

(٣٨) حراسة الفضيلة للشيخ بكر أبو زيد ص٩٧- ٩٨، دار العاصمة للنشر، الرياض، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

(٣٩) ينظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي فخر الدين عثمان، طبع باكستان، ٥/٢.

(٤٠) ينظر: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج لشمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ٢٤٦/١، وفتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، دار الريان للتراث، القاهرة، ط١، ١٩٨٦، ٧٧/٤، وينظر نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث الأخيار للأمام محمد بن علي الشوكاني ١٢٥٥هـ، المطبعة العثمانية المصرية بالقاهرة، ١٣٥٧هـ، ٣٤٤/٤.

(٤١) صحيح البخاري للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري ت٢٥٦هـ، دار التقوى للتراث، القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ٤٤٦/١ رقم الحديث ١٧٢٩، وعند صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري نشر دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٨٣م، ٩٧٥/٢.

(٤٢) قور القاف والواو والراء اصل صحيح يدل على استدارة في شيء. ينظر: معجم مقاييس اللغة، كتاب القاف، ص ٧٥٦.

(٤٣) (اماثته) ميث: الميم والياء والثاء كلمة تدل على سهولة في شيء. ينظر: المصدر السابق، ص٨٤٨ كتاب الميم.

(٤٤) صحيح البخاري، ٣١/٣ رقم الحديث ٤٧٨٤، وقد بوّب قيام المرأة على الرجال في العرس، وخدمتهم بالنفس.

(٤٥) فتح الباري ٢٥١/٩، ونحوه ذكره العيني في عمدة القارئ شرح صحيح البخاري للإمام بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني ت٨٥٥هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٦٤/٢٠، وقريب منه عند مسلم ١٦٠٩/٣.

(٤٦) الحديث متفق عليه. أنظر البخاري ١٦/٣ برقم (٤٧٢٦)، ومسلم ١٥٦٩/٣.

(٤٧) كما في حديث زينب امرأة ابن مسعود لما جاءت باب النبي ﷺ هي وامرأة من الأنصار تسألانه عن الصدقة على الزوج، فكلما بلالا ليسأل رسول الله ﷺ ولا يخبره من هما، وهو عند مسلم ٦٩٤/٢.

(٤٨) كما في خبر المجادلة.

(٤٩) أنظر: الموسوعة الفقهية ٣٠٠/٢٢، والغرر البهية في شرح البهجة الوردية لزكريا الأنصاري ٢٧٠/٢.

(٥٠) في ظلال القرآن لسيد قطب ٢٢/ ٢٨٥٩.

(٥١) المصدر السابق نفسه.

(٥٢) حراسة الفضيلة للشيخ بكر أبو زيد ص٨٩.

(٥٣) سورة الأحزاب: الآية ٣٣.

(٥٤) الجامع لأحكام القرآن م٧/ ١٤/ ١١٨- ١١٩.

(٥٥) ينظر: تفسير ابن كثير للآية ٤٨٣/٣.

(٥٦) أحكام القرآن للجصاص ٥٢٩/٣.

(٥٧) تفسير ابن كثير ٣٨٦/١.

(٥٨) سورة الأحزاب: آية ٣٤.

(٥٩) سورة الطلاق: آية ١.

(٦٠) حراسة الفضيلة ص٨٩- ٩٠.

(٦١) صحيح البخاري ٣/ ٤٤ رقم الحديث ٤٨٣١، ومسلم ١٧١١/٤.

(٦٢) صحيح البخاري ٤٥/٣ رقم الحديث ٤٨٣٤، وعند مسلم ١٧١٦/٤.

(٦٣) صحيح البخاري ١٠/٣ رقم الحديث ٤٧٠٦، وعند مسلم ٢٠٩٧/٤.

(٦٤) سورة آل عمران: آية ١٤.

(٦٥) تحفة الأحوذي ٥٣/٨، وأنظر: عمدة القارئ ٨٩/٢٠.

(٦٦) تفسير القرطبي ٢٣/٣.

(٦٧) أدب الدنيا والدين، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي ت٤٥٠هـ، دار اقرأ بيرو، ط٤، ١٩٨٥م، ص١٥٦.

(٦٨) عمدة القارئ شرح صحيح البخاري ١٦٥/٢٠.

(٦٩) صحيح البخاري باب استئذان المرأة زوجها في الخروج إلى المسجد وغيره، ٣/ ٤٥ رقم الحديث ٤٨٣٧، وهو عند مسلم بألفاظ مقاربة ٣٢٧/١ برقم ٤٤٢.

(٧٠) الموسوعة الفقهية ١٠٧/١٩ بتصرف.

(٧١) سورة الأحزاب: آية ٥٣.

(٧٢) شرح النووي على صحيح مسلم، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ١٥١/١٤.

(٧٣) سورة الأحزاب: آية ٥٣.

(٧٤) تفسير القرطبي ١٤٨/١٤.

(٧٥) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٤٨/١٤.

[٧٦] صحيح مسلم ص١٠٠١ رقم الحديث (٢٨١٦)، وقد ورد بأكثر من طريق وبألفاظ متقاربة، ط مضبوطة ومشكلة، دار الغد الجديد اعتنى بهذِهِ الطبعة أحمد جاد، ط١، مجلد واحد، القاهرة، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

[٧٧] ينظر: البحر المحيط للزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي ت٧٩٤هـ، حرره د.عبد القادر العاني وراجعه د.عمر الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط١، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م، ٧/ ٤٥.

[٧٨] ينظر: المصدر السابق نفسه.

[٧٩] اللفظ قد يكون عاماً بالعرف أو بالفعل. ينظر: شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، مكتبة العبيكان، الرياض، ص٣٦٠.

[٨٠] ينظر: البحر المحيط للزركشي ١٢٥/٥.

[٨١] ويسميه البعض قياس الأولى، ينظر التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ت٨٧٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ٢٢٢/٣.

[٨٢] ينظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، البزدوي علاء الدين لعبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٤م، ٢٥٢/٢.

[٨٣] الفتاوى لابن تيمية ٢٠٧/٢١.

[٨٤] سورة النور: الآيتين ٣٠ و ٣١.

[٨٥] رواه مسلم ١٦٩٩/٣، وكذلك عن الترمذي لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي ت٢٧٩هـ، تحقيق أحمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وقال عنه حسن صحيح ١٠١/٥.

[٨٦] رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله ت٤٠٥هـ، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، من طريق شريك ٢١٢/٢، وقال صحيح على شرح مسلم ولم يخرجاه، ورواه أحمد في المسند، بن محمد بن حنبل ت٢٤١هـ، شرح أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ٣٥١/٥، ورواه أبو داود في سننه، للحافظ أبو داود سليمان بن الأشعث

الأزدي ت٢٧٥هـ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر ٢٤٦/٢، والبيهقي في السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ٩٠/٧.

(٨٧) صحيح البخاري ٢٦٦/٣ رقم الحديث ٥٧٦١، ومسلم ١٦٧٥/٣.

(٨٨) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٥١/١٢.

(٨٩) سورة غافر: الآية ١٩.

(٩٠) ينظر: البحر المحيط للزركشي ٩٠/٨.

(٩١) سورة النور: الآية ٣١.

(٩٢) سورة التحريم: الآية ٦.

(٩٣) شعب الإيمان للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ت٤٥٨هـ، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت- لبنان، ط ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ٧/ ٤١١-٤١٢.

(٩٤) سورة الأحزاب: الآية ٣٣.

(٩٥) متفق عليه رواه البخاري ٤٤/٣ برقم ٤٨٣١، ومسلم ١٧١١/٤.

(٩٦) ينظر: البحر الزخار الجامع علماء الأمصار، تأليف المهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى ت٨٤٠هـ، طبع الجزءان ١ و٢ بمطبعة السعادة بمصر، ط١، ١٩٤٧م، وطبعت بقية اجزائه بمطبعة السنة المحمدية ١٩٤٨م، ٨٤/٤، وكشف الأسرار ٣٧٨/٢، والتقرير والتحبير ١٩٨/٢، وأعلام الموقعين لابن قيم الجوزية الطباعة المنيرية بمصر، ١٠٧/٣.

(٩٧) سورة الأحزاب: الآية ٣٣.

(٩٨) الآية السابقة نفسها.

(٩٩) سورة المائدة: الآية ٤١.

(١٠٠) سورة التوبة: الآية ١٠٣.

(١٠١) سورة الحج: الآية ٣٠.

(١٠٢) ينظر: البحر المحيط للزركشي ٤٥/٧.

(١٠٣) ينظر: شرح الكوكب المنير ٣٠٢/٢، وكذلك كشف الأسرار ٣٧٨/٢، والبحر الزخار ١٨٨/١، والتقرير والتحبير ١٩٨/٢.

(١٠٤) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم لابن تيمية، بمطبعة السنة المحمدية، ط٢، ١٣٦٩هـ، ٢٨٤/١.

(١٠٥) صحيح مسلم ١٨٨٣/٤.

(١٠٦) تفسير ابن كثير ٤٨٤/٣، وما بعدها.

(١٠٧) صحيح ابن خزيمة، تحقيق: د.محمد مصطفى الأعظمي، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٩م، ٩٣/٣، ورواه أيضاً في التوحيد من حديث قتادة عن مورق، وقد صحح رفعه الإمام الدارقطني كما في العلل الواردة في الأحاديث النبوية، أبي الحسن الدارقطني، تحقيق د.محفوظ الرحمن زين الله السلفي، نشر دار طيبة الرياض، ١٩٨٥، ٣١٤/٥، وقد رواه أيضاً ابن حبان في صحيحه، تحقيق: شعيب الأرناءوط، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، من طريق ابن خزيمة ٤١٣/١٢، وكذلك الهيثمي في موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، نور الدين الهيثمي ت٨٠٧هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ١٠٣/١، ورواه الترمذي في السنن وقال: حسن غريب ٤٧٦/٣، إلا أن المنذري قال في الترغيب والترهيب للإمام الحافظ زكي الدين عبد العظيم المنذري ت٦٥٦هـ، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٤٢/١، رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح غريب، وهذا تصحيح من الإمام الترمذي له، ونقله الزيلعي في نصب الراية لأحاديث الهداية جمال الدين الزيلعي، دار إحياء التراث، بيروت- لبنان، ط٣، ١٩٨٧، ٤١١/١، وكذلك ابن الهمام في فتح القدير ٢٥٩/١، وكذلك ابن حجر في الدراية في تخريج أحاديث الهداية ١٢٣/١، وقد صحح هذا الحديث الدارقطني والترمذي وابن خزيمة وابن حبان وجوّده ابن كثير في التفسير ٤٨٣/٣، وللأستزادة في ثقة رجاله وطرق نقله. ينظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال: جمال الدين يوسف المزي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ٣٠٦/٣٠، والجرح والتعديل لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد التميمي الرازي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الدكن، الهند، ط١، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م، ١٠٨/٩.

(١٠٨) فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي ١٠٣١، تحقيق أبي الوفا الأفغاني، المكتبة التجارية، مصر، ط١، ١٣٥٦هـ، ٢٢٦/٦.

(١٠٩) ينظر: مقاييس اللغة لابن فارس ص٤٧٦، وقال: إن الشين والراء والفاء أصل يدل على علو وارتفاع.

(١١٠) المصدر السابق نفسه.

(١١١) صحيح مسلم ٩٨/٤ رقم الحديث ٢٧٤٢.

(١١٢) فيض القدير ١٧٩/٢.

(١١٣) القصة في صحيح البخاري ١٩٥٧/٥ برقم ٤٨٠٠، وأنظر صحيح مسلم ١٠٧٧/٢.

(١١٤) رواه البخاري في الصحيح ١١٥٩/٣ برقم (٣١٠٧)، ومسلم ١٧١٢/٤ برقم (٢١٧٤).

(١١٥) شعب الإيمان، م٥/ ٣٢٢.

(١١٦) ينظر: تفسير ابن كثير سورة البقرة: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ ١٨٧﴾، ٢٢٥/١.

(١١٧) أدب الدنيا والدين ص٣٢٧.

(١١٨) سورة يوسف: الآية ٣١.

(١١٩) سبق تخريجه.

(١٢٠) سورة القصص: الآية ٢٣.

(١٢١) السورة نفسها السابقة والآية.

(١٢٢) شبهات وأباطيل خصوم الإسلام والردّ عليها للشيخ محمد متولي الشعراوي، مكتبة التراث الإسلامي، مصر، ص٦١.

(١٢٣) سورة القصص: الآية ٢٦.

(١٢٤) شبهات وأباطيل خصوم الإسلام ص٦١.

(١٢٥) ينظر: تهذيب الكمال ٢٠٧/٢٥.

(١٢٦) المحلى للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم ت٤٥٦هـ، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٤٢٩/٩.

(١٢٧) ينظر: شرح الزرقاني ٢٨٦/١.

(١٢٨) الاستيعاب في أسماء الأصحاب لابن عبد البر ت٤٦٣هـ، والمطبوع بهامش كتاب الإصابة لابن حجر العسقلاني، ٦٤٩/٢.

(١٢٩) الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني ت٨٥٢هـ، القاهرة، ط١، ١٣٢٨هـ، ٢٤٢/٣.

(١٣٠) ينظر: فتح القدير ٥٢٩/١، والدر المختار وحاشية ابن عابدين ٥٢٩/١.

(١٣١) الحديث عند مسلم عن عبد الله بن عمر قال سمعت رسول الله يقول «**لا تمنعوا نساءكم المساجد اذا استأذنكم اليها**» (٤٤٢) ص١٦٠، وروي عن نافع بن عمر ان رسول اله قال: «**لاتمنعوا إماء الله مساجد الله**» رقم الحديث (٤٤٢) ص١٦٠، مصنف عبد الرزاق الصنعاني، دار النشر، المكتب الاسلامي، بيروت، تحقيق حبيب الرحمن الاعظمي، ط٢، ١٤٠٣هـ، ٣/ ١٤٧ رقم الحديث (٥١٠٧)، وينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي لشهاب الدين ت١٠٠٤هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٥٧هـ، ١٣٥/٣.

(١٣٢) أخرجه أبو داود ٥٦٧/١، وأحمد في المسند ٤٣/٢ وقال الألباني صحيح.

(١٣٣) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني الحنفي علاء الدين أبي بكر بن مسعود ت٥٨٧هـ، المطبعة الجمالية، مصر، ط١، ١٣٢٧هـ، ١/ ٢٥٩.

(١٣٤) المصدر السابق نفسه وينظر: الدر المختار، محمد بن علي الملقب علاء الدين الحصكفي الدمشقي ت١٠٨٨هـ، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٨٦هـ، ٧٦٢/١، الكتاب مع اللباب، عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي حققه وضبطه وعلق عليه محمود أمين النواوي ١١١/١، فتح القدير ٧١٤/١، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ت٥٩٥هـ، دار المعرفة، بيروت، ط٩، ١٩٨٨م، ١٥١/١، والمهذب ١٠٩/١، والمغني ٢٩٨/٢.

(١٣٥) ينظر: الموسوعة الفقهية ١١٩/٢٢.

(١٣٦) صحيح البخاري ٥٥٢/٢ رقم ١٤٤٨.

(١٣٧) فتح الباري بشرح صحيح البخاري للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت٨٥٢هـ، المطبعة السلفية، القاهرة، ٧٥/٦– ٧٦.

(١٣٨) صحيح مسلم بشرح النووي ١٨٨/١٢.

(١٣٩) ينظر: المجموع شرح المهذب، للإمام سمي الدين بن شرف النووي ت٦٧٦هـ، والمهذب تأليف أبي إسحق الشيرازي ت٤٧٦هـ، مطبعة العاصمة القاهرة، ٧/ ٣٦٩، و٤٥/٨، ومواهب الجليل شرح مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المعروف بابن الخطاب ت٩٥٤هـ، مطبعة السعادة بمصر، ط١، ١٣٢٨هـ، ١٤٠/٣، وتحفة المنهاج في شرح المنهاج ٩٢/٤، وتبيين الحقائق للزيلعي ١٦/٢، والمغني لابن قدامة أبو محمد عبد الله بن قدامة المقدسي دار الكتب العلمية، بيروت، ١٨٥/٣، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، للشيخ علاء الدين علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٧هـ، ٨/٤.

(١٤٠) صحيح البخاري بشرح الكرماني ١٢٩/٨، وصحيح البخاري بشرح العسقلاني ٤٨١/٣.

(١٤١) ينظر: المغني ٣٧٢/٣، وكشاف القناع ٦٠٤/١، والمجموع ٣٦٥/٧ و٤٤/٨.

(١٤٢) المغني ١٨٣/٣، والمجموع ٣٩/٨.

(١٤٣) المغني ٣/ ١٨٣.

(١٤٤) ينظر: الفواكه الدواني على رسالة ابن ابي زيد القيرواني ت٣٨٦هـ، للعلامة الشيخ أحمد بن غنيم النفراوي الازهري المالكي ت١١٢٦هـ، خرج احاديثه لاستاذ رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١/ ٣٥٩.

(١٤٥) ينظر: حاشية العدوي ٥٢٧/١، ونص عليه الإمام الشافعي في الأم ٢٣٢/٢، والمجموع ١٤/٨، وأسنى المطالب ٤٧٦/١، والمغني ١٥٧/٣.

(١٤٦) صحيح مسلم، بشرح النووي ١٠٩/٩.

(١٤٧) ينظر: البدائع ٤/٧، بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد ٣٨٤/٢، والمحلى ٤٢٩/٩.

(١٤٨) صحيح البخاري، بشرح العسقلاني ٢٩٩/٣. والقُلْبُ: السوار، والخُرْصُ: الحلقة الصغيرة من الحلي وهو من حلي الأذن. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبي السعادات المشهور بابن الأثير، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ٩٨/٤، و٢/ ٢٢.

(١٤٩) وقد نشرت قناة الجزيرة الإخبارية الخبر بتاريخ ٢٠٠١/٨/٢٩ محاكمة ٥٢ شخصاً بتهمة الشذوذ، وخصصت الأهرام العربي (حياة الناس) لهذا الحدث في عددها ٢٣١ السبت ٢٠٠١/٨/٢٥.

(١٥٠) صحيح البخاري بشرح العسقلاني ١/١٩٥- ١٩٦.

(١٥١) صحيح البخاري ١/٣٤.

(١٥٢) عمدة القارئ شرح صحيح البخاري للعيني ٢/١٣٤.

(١٥٣) المصدر السابق نفسه.

(١٥٤) ينظر: مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ٢/٢٥٨.

(١٥٥) ثبت ذلك من حديث عائشة رضي الله عنها المتفق عليه، البخاري ٢/٦٠٨ (٤٥١٢)، وصحيح مسلم لأبي الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري ت٢٦١هـ، ط مضبوطة ومشكلة، وملونة بمجلد واحد ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م، دار الغد الجديد القاهرة، ص٦٩٠، رقم الحديث (١٨٦٦).

(١٥٦) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ٢/٤٦٦.

(١٥٧) شرح مختصر خليل لمحمد بن عبد الله الخراشي ت١١٠١هـ، على المختصر الجليل للإمام أبي الضياء سيدي خليل مطبعة بولاق، القاهرة، ط٢، ١٣١٧هـ، ٢/١٠٣.

(١٥٨) تجالّت: أي أسنَّت وكبرت. ينظر: مقاييس اللغة كتاب الجيم ص١٥٢.

(١٥٩) ينظر: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ١/٣٣٥، والمغني ٢/٢٠٢، ومغني المحتاج ١/٢٣٠، وكشاف القناع ١/٥٣٥.

(١٦٠) سنن أبي داود ١/١٥٦، وسنده صحيح، وقد جاء أيضاً عند ابن خزيمة في صحيحه ٣/٩٤، وعند الحاكم في المستدرك ١/٣٢٨، والبيهقي في الكبرى، وكذلك الطبراني في المعجم الكبير، الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد ت٣٦٠هـ، حققه حمدي عبد الحميد وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، دار إحياء التراث الإسلامي، العراق- الموصل، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، ٩/٢٩٥، وقال الهيثمي رجاله رجال الصحيح، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي ت٨٠٧هـ، دار الريان للتراث، القاهرة، ٢/٣٤، وهؤلاء

جميعاً من طريق قتادة عن مورق عن أبي الأحوص عن عبد الله بن مسعود، وقد جوّد الحافظ ابن كثير سنده ٤٨٣/٣.

(١٦١) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود أبي عبد الرحمن شرف الحق محمد أشرف الصديقي العظيم آبادي ت قبل ١٣٢٢هـ، طبعة جديدة مدققة، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ١٩٥/٢.

(١٦٢) ينظر فتح الباري ٣٤٩/٢، وشرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ملتزم الطبع والنشر عبد الحميد أحمد حنفي، القاهرة، ٨/٢، وفيض القدير ٧١/١، ونيل الأوطار ١٦١/٣.

(١٦٣) صحيح مسلم، ص١٦١ رقم الحديث (٤٤٣).

(١٦٤) رواه مسلم ص١٦٠ رقم الحديث (٤٤٠).

(١٦٥) ينظر: نيل الأوطار ٢١٩/٣.

(١٦٦) حديث حسن رواه أبو داود في السنن ٣٦٩/٤، وعند الطبراني في الكبير ٢٦١/١٩، وكذلك ذكره ابن عبد البر في التمهيد ٣٩٩/٢٣، والمزي في تهذيب الكمال ٤٠٢/١٢.

(١٦٧) النهاية في غريب الحديث والأثر ٤١٥/١.

(١٦٨) الموسوعة الفقهية ١١٩/٢٢.

(١٦٩) سبق تخريجه.

(١٧٠) سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام للإمام إسماعيل اليمني الصنعاني ت ١١٨٢هـ، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة- مصر، ٤٦٠/٢.

(١٧١) ينظر الأم للإمام الشافعي ت٢٠٤هـ، برواية الربيع بن سليمان المرادي، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ط١، ١٣٨١هـ، ١٧٤/٤.

(١٧٢) المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٢٣هـ، والمطبعة الخيرية بمصر، ط١، ١٣٢٤هـ، ٤٩٩/١.

(١٧٣) ينظر: طرح التثريب في شرح التقريب للإمام زين الدين العراقي ت٨٠٦هـ، خرج أحاديثه عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ٤٨/٧، وقد نقله عن ابن عبد البر.

(١٧٤) ينظر شرح السير الكبير، للإمام شمس الأئمة السرخسي والسير الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة ت١٨٩هـ، تحقيق د.صلاح الدين المنجد، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، ١٤٥٦/٤.

(١٧٥) سورة التوبة: الآية ١١٨.

(١٧٦) صحيح البخاري ٥٩/٢ رقم الحديث (٢٦٦٩) باب مداواة النساء الجرحى في الغزو والذي بعده (٢٦٧٠)، وعند مسلم عن أنس بن مالك قال: كان رسول الله ﷺ يغزو بأم سليم ونسوة من الأنصار معه إذا غزا فيسقين الماء ويداوين الجرحى، ص٦٦٩ رقم الحديث (١٨١٠) باب غزوة النساء مع الرجال.

(١٧٧) الخَدَم: الخلاخيل وتكون أسفل القدم فوق الكعب، وقد كان هذا قبل الحجاب. ينظر فتح الباري لابن حجر ٧٨/٦.

(١٧٨) صحيح البخاري ٥٩/٢ رقم الحديث (٢٦٦٧).

(١٧٩) سبل السلام للصنعاني ٤٦١/٢.

(١٨٠) مسند الإمام أحمد ٢٢٤/١.

(١٨١) ينظر السير الكبير ١٨٤/١، وبدائع الصنائع ٩٨/٧، والمغني ١٦٣/٩، وحاشية القيلوبي على منهاج الطالبين لشهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القيلوبي المصري ت١٠٦٩هـ، دار الفكر، بيروت، ٢١٧/٤، وتحفة المحتاج ٢٣١/٩، ومغني المحتاج ١٨/٦، ونهاية المحتاج ٥٥/٨، والفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان للشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط٤، ٢/ ١٨٩، ومطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ٥٠٠/٢.

(١٨٢) ينظر شرح السير للسرخسي ١٨٤/١، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم المصري الحنفي ت٩٧٠هـ، الناشر سعيد كمنبي، باكستان ٨٣/٥.

(١٨٣) ينظر: الطبقات الكبرى لابن سعد الواقدي، دار التحرير، القاهرة، ١٣٨٨هـ، ٤١٣/٨- ٤١٥.

(١٨٤) ينظر: البداية والنهاية للإمام الحافظ عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الشافعي ت٧٧٤هـ، طبعة مضبوطة وموزعة ومخرجة الأحاديث اعتنى به حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، لبنان، ٢٠٠٤م، ٥٣٤/١.

(١٨٥) الأم للشافعي ١٨٣/٤.

المصادر والمراجع

وهي بعد القرآن الكريم كالآتي:

١-الأم، للشافعي ت ٢٠٤هـ وبرواية الربيع بن سليمان المرادي، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ط١، ١٣٨١هـ.

٢-التقرير والتحبير، للكمال ابن الهمام ت٨٦١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

٣-الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ت٦٧١هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

٤-أحكام القرآن، للجصاص أبي بكر أحمد بن علي الرازي المشهور بالجصاص ت٣٧٠هـ، دار ومطبعة الأوقاف الإسلامية، الإستانة، ١٣٢٥هـ.

٥-أدب الدنيا والدين، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي ت٤٥٠هـ، ط٤، دار اقرأ بيرو، ١٩٨٥م.

٦-الدراية في تخريج أحاديث الهداية، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت٨٥٢هـ، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: عبد الله هاشم البياتي المدني.

٧-أسنى المطالب شرح روش الطالب، أبو يحيى زكريا الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي.

٨-الاستيعاب في أسماء الأصحاب، لابن عبد البر ت٤٦٣هـ، والمطبوع بهامش كتاب الإصابة، لابن حجر العسقلاني.

٩-الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني ت٨٥٢هـ، القاهرة، ط١، ١٣٢٨هـ.

١٠-اعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية، طبع إدارة الطباعة المنيرية بمصر.

١١-اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، لابن تيمية، بمطبعة السنة المحمدية، ط٢، ١٣٦٩هـ.

١٢-الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، للشيخ علاء الدين علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٧هـ/ ١٩٦٨م.

١٣-البداية والنهاية، للحافظ المفسر المحدث الفقيه المؤرخ عماد الدين إسماعيل ابن كثير القرشي الشافعي ت٧٧٤هـ، اعتنى به حسان عبد المنان، دار الأفكار الدولية، بيروت-لبنان، ٢٠٠٤م.

١٤-البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم المصري ت٩٧٠هـ، الناشر سعيد كمنبي، باكستان.

١٥- البحر الزخار الجامع علماء الأمصار، تأليف المهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى ت٨٤٠هـ، طبع الجزءان الأول والثاني بمطبعة السعادة بمصر، ط١، ١٩٤٧م، وطبعت بقية أجزائه بمطبعة السنة المحمدية ١٩٤٨م.

١٦-البحر المحيط، للزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي ت٧٩٤هـ، حرره د.عبد القادر العاني وراجعه د.عمر الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط١، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

١٧-الجرح والتعديل، للإمام أبي محمد بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر الرازي ت٣٢٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

١٨- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الحنفي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٦م.

١٩- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دار المعرفة، بيروت، ط٩، ١٩٨٨م.

٢٠-تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، المطبعة الأميرية، ط١، ١٣١٤هـ.

٢١- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي للإمام الحافظ محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري مطبعة المدني بالقاهرة.

٢٢-تحفة المحتاج بشرح المنهاج، لشيخ الإسلام شهاب الدين أبي العباس ابن حجر الهثمي ت٩٧٤هـ، وهو شرح على كتاب منهاج الطالبين في فقه الإمام الشافعي للإمام يحيى بن شرف الدين النووي ت٦٧٦هـ، ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٢٣-الترغيب والترهيب، للإمام الحافظ زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري ت٦٥٦هـ، ضبطه وعلق عليه مصطفى محمد عمارة، مطبعة مصطفى الحلبي.

٢٤-تفسير القرآن العظيم، للإمام إسماعيل بن كثير ت٧٧٤هـ، مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة، ١٣٥٦هـ.

٢٥-تفسير الجلالين، لجلال الدين السيوطي وبهامشه لباب النقول في أسباب النزول، للسيوطي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٢٦-تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للعلامة عبد الرحمن بن ناصر السوري ت١٣٧٦هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، ط٤، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٢٧-التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر الأندلسي، مصر.

٢٨-تهذيب الكمال في أسماء الرجال، جمال الدين يوسف المزي، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٤م.

٢٩-حاشية العدوي: علي الصعيدي، دار إحياء الكتب العلمية بمصر.

٣٠-حاشية ابن عابدين، محمد أمين الشهير بابن عابدين، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط٢، ١٩٦٦م.

٣١- حاشية القيلوبي على منهاج الطالبين، لشهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي المصري ت ١٠٦٩هـ، دار الفكر، بيروت.

٣٢- حراسة الفضيلة، للشيخ بكر ابو زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط١١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٣٣- الدر المختار، محمد بن علي الملقب علاء الدين الحصكفي الدمشقي ت١٠٨٨هـ، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٨٦هـ.

٣٤- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ملتزم الطبع والنشر عبد الحميد أحمد حنفي، القاهرة.

٣٥- شرح السير الكبير، للإمام شمس الأئمة السرخسي، والسير الكبير، للإمام محمد الحسن، سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، للإمام محمد بن إسماعيل اليمني الصنعاني ت١١٨٢هـ، وهو شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، لابن حجر العسقلاني، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة- مصر.

٣٦- سنن أبي داود، للحافظ أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحق الأزدي السجستاني ت٢٧٥هـ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر.

٣٧- السنن الكبرى للبيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٤م.

٣٨- سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي ت٢٧٩هـ، تحقيق أحمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٩- سنن الدارقطني، للإمام علي بن عمر الدارقطني ت٣٨٥هـ، عالم الكتب، بيروت.

٤٠- شبهات وأباطيل خصوم الإسلام والردّ عليها، للشيخ محمد متولي الشعراوي، مكتبة التراث الإسلامي، مصر.

٤١- الشيباني صاحب أبي حنيفة ت١٨٩هـ، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية.

٤٢- شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، مكتبة العبيكان، الرياض.

٤٣- شرح مختصر خليل محمد بن عبد الله الخراشي ت١١٠١هـ، على المختصر الجليل، للإمام أبي الضياء سيدي خليل، مطبعة بولاق، القاهرة، ط٢، ١٣١٧هـ.
٤٤- شرح النووي، شرح صحيح مسلم، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.
٤٥- شعب الإيمان، للبيهقي أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ت٤٥٨هـ، تحقيق أبي هاجر زغلول من منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٤٦- صحيح البخاري، أبو عبد الله بن إسماعيل البخاري، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ودار التقوى للتراث، القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
٤٧- صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرناءوط، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩١م.
٤٨- صحيح ابن خزيمة، تحقيق د.محمد مصطفى الأعظمي، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٩م.
٤٩- صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٨٣م.
وطبعة أخرى مضبوطة ومشكلة وملونة بمجلد واحد، دار الغد الجديد، القاهرة، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م.
٥٠- الطبقات الكبرى، لمحمد بن سعد الواقدي، دار التحرير، القاهرة، ١٣٨٨هـ.
٥١- طرح التثريب في شرح التقريب، للإمام زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم العراقي ت٨٠٦هـ، وأكمله ولده ولي الدين أبو زرعة العراقي ت٨٢٦هـ، خرّج أحاديثه عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٥٢- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لشمس الدين أبي عبد الله الشهير بابن قيم الجوزية ت٧٥١هـ، مطبعة الآداب والمؤيد بمصر، ١٣١٧هـ.
٥٣- العلل الواردة في الأحاديث النبوية، لأبي الحسن الدارقطني، تحقيق د.محفوظ الرحمن زين الله السلفي، نشر: دار طيبة، الرياض، ١٩٨٥م.

٥٤- عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، للإمام بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني ت٨٥٥هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

٥٥- عودة الحجاب، محمد أحمد اسماعيل المقدم، بيروت، دار الإيمان، الاسكندرية، ط١، ٢٠٠٤م.

٥٦- عون المعبود شرح سنن أبي داود للعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٥٧- الغرر البهية في شرح البهجة الوردية للقاضي ابو يحيى زكريا الانصاري، المطبعة الميمنية.

٥٨- الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، مطبعة كردستان العلمية، بالقاهرة، ١٣٢٨هـ.

٥٩- الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، للشيخ نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام ، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط٤.

٦٠- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الريان للتراث، القاهرة، ط١، ١٩٨٦م.

٦١- فتح القدير للإمام كمال الدين ابن الهمام ت٦٨١هـ، مركز أهل السنة، الهند، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٦٢- الفواكه الدواني على رسالة بن أبي زيد القيرواني ت٣٨٦هـ، للعلامة الشيخ أحمد بن غنيم النفراوي الأزهري المالكي ت١١٢٦هـ، خرّج أحاديثه الأستاذ رضا فرحات مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٦٣- في ظلال القرآن، سيد قطب، طبعة شرعية الخامسة والثلاثون، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

٦٤- فيض القدير شرح الجامع الصغير، للعلامة المناوي مطبعة مصطفى محمد، بمصر، ط١، ١٣٥٦هـ.

٦٥- القواعد الكبرى قواعد الأحكام في اصلاح الأنام، للشيخ عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام ت٦٦٠هـ، تحقيق د.نزيه كمال حماد ود.عثمان جمعة، دار القلم، دمشق والدار الشامية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٦٦- الكتاب مع اللباب عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي حققه وضبطه وعلق عليه محمود أمين النواوي.

٦٧- كشاف القناع عن متن الاقناع للشيخ منصور بن إدريس الحنبلي ت١٠٥١هـ، المطبعة الشرقية، بمصر، ط١، ١٣١٩هـ.

٦٨- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط٢، ١٩٩٤م.

٦٩- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين بن منظور، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٠م.

٧٠- محيط المحيط، للمعلم بطرس البستاني، طبعة بالفوتو أوفست عن طبعة ١٨٧٠م، الناشر مكتبة لبنان، بيروت.

٧١- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ط مدققة كاملة التشكيل، إخراج دار المعاجم في مكتبة لبنان، ١٩٨٥م.

٧٢- مختصر تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)، للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير اختصار الشيخ محمد كريم راجح، دار المعرفة، بيروت، ط٧، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٧٣- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي ت٨٠٧هـ، دار الريان للتراث، القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٧٤- المحلى، للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم ت٤٥٦هـ، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

٧٥- المجموع شرح المهذب، أبو زكريا يحيى بن يوسف بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت- لبنان.

٧٦- المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس مطبعة السعادة بالقاهرة، ١٣٢٣هـ، والمطبعة الخيرية بمصر، ط١، ١٣٢٤هـ.

٧٧- المرأة بين الغزو والتغريب، د.زيد بن محمد الرماني، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
٧٨- المرأة بين الفقه والقانون، لمصطفى السباعي، دار الفكر، بيروت، ط٦، ١٩٨٥م.
٧٩- المستدرك على الصحيحين، للحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله أبو عبد الله ت٤٠٥هـ، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
٨٠- المستصفى من علم الأصول، للإمام محمد بن محمد الطوسي ابو حامد الغزالي ت٥٠٥هـ، مطبوع على حاشية فواتح الرحموت، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط١، ١٣٢٢هـ.
٨١- مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل ت٢٤١هـ، شرح أحمد محمد شاكر، دار الحديث القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.
٨٢- مصنف عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الاعظمي، المكتب الاسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
٨٣- معجم الطبراني الكبير، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد ت٣٦٠هـ، حققه حمدي عبد الحميد وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية العراق، الموصل، ط.
٨٤- معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس ت٣٩٥هـ، تحقيق أنس محمد الشامي، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٨م.
٨٥- معجم لغة الفقهاء، أ.د.محمد رواس قلعة جي، دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
٨٦- مغني المحتاج إلى معرفة الفاظ المنهاج، شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٤م.
٨٧- المغني لابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن قدامة المقدسي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.
٨٨- المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ت٥٠٢هـ.
٨٩- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى السيوطي الرحيباني، المكتبة الاسلامية، ١٢٤٣هـ.

٩٠- المفصل في أحكام المرأة وبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، د.عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٩١- المهذب لأبي إسحق إبراهيم الشيرازي ت٤٧٦هـ، مطبعة العاصمة، القاهرة.

٩٢- موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، للهيثمي نور الدين بن أبي بكر الهيثمي، حققه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط ومحمد رضوان العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٩٣- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحق الشاطبي ت٧٩٠هـ، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان.

٩٤- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٩٥- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب ت٩٥٤هـ، مطبعة السعادة، بمصر، ط١، ١٣٢٨هـ.

٩٦- نصب الراية لأحاديث الهداية، جمال الدين الزيلعي، دار إحياء التراث، بيروت- لبنان، ط٣، ١٩٨٧م.

٩٧- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد الرملي ت١٠٠٤هـ، ومعه حاشية أبي الضياء نور الدين الشبراملي القاهري ت١٠٨٧هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٧هـ.

٩٨- النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري (ابن الأثير)، دار الفكر، بيروت- لبنان.

٩٩- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار للإمام محمد بن علي الشوكاني ت١٢٥٥هـ، المطبعة العثمانية المصرية، بالقاهرة، ١٣٥٧هـ.

نحو تطبيق المعايير الدولية لجودة التدقيق

دراسة تحليلية لبعض مكاتب تدقيق الحسابات المجازة

د. سالم قاسم حسين النعيمي

كلية الأدارة والأقتصاد/ جامعة بغداد

سنان سالم قاسم

محاسب قانوني ومراقب حسابات

كلية الصيدلة / الجامعة المستنصرية

المقدمة:

تعتبر مهنة التدقيق مهنة اقتصادية واجتماعية تهم شريحة كبيرة من مستخدمي البيانات المالية وتحكمها قوانين وانظمة وتعليمات وتوجيهات خاصة بها تسنها وتشرف عليها جهات مهنية دولية ومحلية وعلى ممارسي مهنة التدقيق الالتزام بها لتحقيق المستويات المطلوبة من كفاءة وفعالية وجودة الاداء المهني التي تستمد اهميتها من نوعية الخدمات التي تقدمها للمستخدمين الداخليين والخارجيين التي يجب ان تكون بأعلى درجة ممكنة من الجودة والموضوعية والامانة لتساهم في التنمية الاقتصادية والاجتماعية من خلال ثقة المستخدمين بمخرجات النظم المحاسبية لذلك وضع الاتحاد الدولي للمحاسبين (المعيار الدولي ٢٢٠ حول جودة التدقيق) وعلى النقابات والجمعيات والهيئات المهنية الخاصة بمهنة تدقيق الحسابات تشجيع ومساعدة مكاتب التدقيق للنهوض بها ولتحقيق الجودة في خدماتها التي تقدمها لعملائها من مراجعة، واستشارات، واشراف، دراسات الجدوى، وغير ذلك من الخدمات التي تقدمها مكاتب التدقيق.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في عدم التزام البعض من مراقبي الحسابات (مكاتب التدقيق) واجهزة الرقابة الخارجية بتطبيق المعيارالدولي (٢٢٠)- جودة التدقيق- وتجاهل الاهتمام بالسياسات والاجراءات التي يتضمنها المعيار مما يؤثر على جودة ادارة الخدمات المقدمة وعلى درجة الثقة بتقاريرها وامكانية الاعتماد عليها ناهيك من ان القوانين والانظمة والمعايير المعنية بمهنة مراقبة الحسابات في العراق لاتتضمن ما يلزم مكاتب التدقيق بأتباع اجراءات الجودة على اعمالها، اضافة إلى عدم ادراك المكاتب لمفهوم الجودة بالصورة المطلوبة.

اهمية البحث:

تبرز اهمية البحث من وراء تطبيق معيار التدقيق الدولي (٢٢٠) الخاص بالجودة للحصول على اعمال تدقيق ذات جودة عالية لتساهم في رفع مستوى الثقة والمصداقية التي تسعى مكاتب التدقيق اكتسابها لتمكين المستخدمين من اتخاذ القرارات الاقتصادية المناسبة.

فروض البحث:

يستند البحث على الفروض الآتية:

- يساهم تطبيق معايير جودة الاداء في رفع الكفاءة المهنية للعاملين في مهنة التدقيق والرقابة وزيادة ادراك الوعي لدى مكاتب التدقيق في العراق لمفهوم الجودة على اعمال التدقيق.
- وجود علاقة طردية بين الالتزام بمعايير الاداء المهني ومستوى كفاءة عمل مراقب الحسابات وامكانية رصد حالات عدم الالتزام بمعايير جودة الاداء وتحليل اسبابها وطرق معالجتها.

اهداف البحث:

- يهدف البحث إلى معرفة مدى تطبيق مكاتب التدقيق السياسات واجراءات الجودة كما نصت عليها المعايير الدولية الصادرة عن الاتحاد الدولي للمحاسبين والمراجعين.
- التعرف على مفهوم الجودة للمهنة واهميتها, واهدافها.
- تحقيق درجة عالية من الكفاءة والمقدرة المهنية لدى الالتزام بسياسات واجراءات رقابة الجودة في العمل التدقيقي وتطبيقها لضمان جودة اداء عمل مراقب الحسابات والنهوض بمهنة التدقيق إلى مستويات افضل.

حدود البحث:

لأضفاء الموضوعية على البحث ونتائجه حدد البحث:

- اقتصار الدراسة على بعض مكاتب التدقيق الخارجي المجازة.
- مقارنة الاداء الفعلي مع معايير الاداء المهني.

اساليب جمع البيانات:

- مصادر المعلومات النظرية من خلال الاعتماد على الكتب والدوريات والبحوث.
- مصادر المعلومات المتعلقة بالجانب التطبيقي من خلال تصميم استمارة الاستبانة الموزعة على عينة البحث.

منهجية البحث واسلوبه:

يجمع منهج البحث بين الدراسة النظرية الاكاديمية والدراسة التطبيقية الميدانية لعينة البحث موضع الدراسة والتقييم عن طريق دراسة وقياس الاداء المهني لعمل مراقب الحسابات بهدف الوصول إلى التصورالامثل لعرض المشكلة وتحليلها ووضع الحلول الناجحة لمعالجتها.

لذلك تم تقسيم البحث إلى المباحث الاتية:

المبحث الاول: مفهوم الرقابة على الحسابات ودور مراقب الحسابات في تنفيذ عملية التدقيق.

المبحث الثاني: السياسات والاجراءات الواجب توافرها، والعوامل المؤثرة في تطبيق اجراءاتالجودة.

المبحث الثالث: مدى تطبيق اجراءات الجودة التدقيق في مكاتب تدقيق الحسابات (دراسة تطبيقية ميدانية على عينة من مكاتب تدقيق الحسابات).

المبحث الاول
مفهوم الرقابة على الحسابات ودور مراقب الحسابات في تنفيذ عملية التدقيق

التدقيق:

فحص فني مهني انتقادي منظم ومستقل ومحايد للدفاتر والسجلات والمستندات الخاصة بالوحدة تحت التدقيق بهدف اعطاء رأي فني ومهني محايد ومستقل عن مدى دلالة القوائم المالية عن الوضع المالي في نهاية فترة زمنية معلومة وان عملية التدقيق تشمل (الفحص، والتحقيق، والتقرير) ويقصد بعملية الفحص التأكد من صحة قياس العمليات وسلامتها وتطبيق المبادئ والسياسات والاعراف المحاسبية. (تومس وهنكي، ١٩٨٩: ٥٣).

ويقصد بعملية التحقيق (التحقق):

امكانية الحكم على صلاحية القوائم المالية النهائية كتعبير سليم لأعمال الوحدة عن فترة مالية بعملية منظمة ومنهجية وموضوعية عن الحصول على ادلة وقرائن الاثبات وتقييمها. (العاني واخرون، ٢٠٠٢: ٦).

ويقصد بعملية التقرير:

بلورة نتائج الفحص والتحقيق واثباتها في تقرير يقدم لأدارة الوحدة وخارجها وهو ختام لعملية التدقيق لبيان مدى التوافق والتطابق بين هذه النتائج والمعايير المقررة وتبليغ الاطراف المعنية بنتائج التدقيق.

بمعنى ان عملية التدقيق تبين التوافق بين التعزيزات والمعايير المهنية الموضوعية للحكم على سلامة البيانات محل الدراسة والتطبيق الفعلي وتوصيل النتائج إلى الاطراف ذات العلاقة بعملية التدقيق. وقد تطورت عملية التدقيق وتطورت اهدافها، من هدف التحقق من صحة ودقة البيانات والمعلومات المحاسبية المثبتة في الدفاتر أو اكتشاف ما قد يوجد بالدفاتر والسجلات من اخطاء أو غش، حيث اصبحت

الاهداف الرئيسة للتدقيق تبحث في:

- مراقبة الخطط المرسومة ومدى تنفيذها ومدى تحقيق الاهداف والانحرافات واسبابها وطرق ووسائل معالجتها.
- تقييم نتائج الاعمال وفقا للأهداف المرسومة.
- تحقيق اقصى كفاية انتاجية ممكنة عن طريق منع الاسراف والتبذير في جميع نواحي النشاط.
- تحقيق اقصى قدر ممكن من الرفاهية للمجتمع.

(Deis and Groux, ١٩٩٢: ٤٦٢).

وتتمثل خطوات التدقيق المنطقية من: (AICPA, ١٩٩٦:١٠٧-١١٩)

- التخطيط الكفء والفعال.
- تنظيم النتائج وفقا للتخطيط الكفء والفعال.
- تحقيق ارصدة مفردات التقارير المالية.

- التقرير عن النتائج في الخطوات السابقة.

ولغرض تحقيق اي هدف من الاهداف الرقابية يجب معرفة:
- الجهات الخاضعة للرقابة والتدقيق والانظمة المالية والادارية المطبقة فيها والقوانين التي تحكم نشاطها.
- الطاقات البشرية المتوفرة من حيث عددها ومؤهلاتها وخبراتها ومزاياها التي تتمتع بها وحقوقها.
- التقارير التي تصدر عن كل عن كل دائرة من دوائر التدقيق وانواعها.
- اساليب متابعة التقارير والاجراءات المتخذة من قبل الجهات الخاضعة للرقابة لذلك يجب ملاحظة التنظيم والتوثيق المستمرين حتى تستقيم عملية اعداد الخطة ومتابعتها وتامين التحديث المستمر لها.

لعملية التدقيق مخاطر عدة اشار اليها معهد المحاسبين القانونيين الامريكي AICPA معيار (٤٧) مخاطر التدقيق بأنها «خطر فشل المدقق بدون قصد في تعديل رايه بشكل مناسب في البيانات المالية التي تحتوي على تحريف». ولذلك يجب على المدقق ان يخطط لعملية التدقيق بحيث تكون مخاطر التدقيق عند الحد الادنى ومناسب لأبداء رأي سليم في القوائم المالية:
- **مخاطر الرقابة:** وهي التي لايمكن منعها أو اكتشافها وتصحيحها في الوقت المناسب بواسطة النظام المحاسبي أو نظام الرقابة الداخلية.
- **المخاطر الضمنية:** وهي المخاطر الملازمة والموروثة ويمكن القول بأنها مقياس لتقدير المدقق احتمال وجود تحريفات مادية (اخطاء أو غش) في البيانات المالية قبل الاخذ في الاعتبار فاعلية الرقابة الداخلية.
- **مخاطر الاكتشاف:** وهي التي لايمكن لأجراءات التدقيق المعتادة اكتشاف المعلومات الخاطئة الموجودة في رصيد حسابات أو طائفة من المعاملات في ارصدة حسابات أو طرائف اخرى.

دور مراقب الحسابات في تنفيذ عملية التدقيق.

(مراقب الحسابات): هو الشخص الذي يتحمل المسؤولية النهائية عن مهمة التدقيق ويقوم بمهمة تدقيق البيانات المالية للوحدة واعداد تقرير يبين فيه رأيه في البيانات المالية كوحدة واحدة ورصد نواحي الضعف في اجراءات الرقابة الداخلية وكيفية معالجتها ومسؤولية الادارة عنها بتقرير نصي يوجه إلى الادارة (تسمى رسالة الادارة) ويكون مسؤولا عن رأيه امام الوحدة وامام الجهات المستفيدة والتي اعتمدت على تلك البيانات المالية سواء كانت تلك الجهات حكومية أو غير حكومية.

ان قوة مهنة التدقيق مستمدة من كفاءة العاملين فيها وحرصهم العميق على الالتزام بالقواعد المنظمة لسلوكهم المهني وذلك نظرا لخطورة الدور الذي تلعبه وتنوع الخدمات التي تقدمها ولارتباطها الوثيق بالسياسة الاقتصادية والمالية والاجتماعية للبلد لذلك يجب ان يتمتع مراقب الحسابات بمواصفات شخصية علمية وعملية وان يتمتع بالحيادية والاستقلالية في اداء مهامة وان يبذل العناية المهنية الازمة فضلا عن التزامهم بآداب وسلوك المهنة حيث نصت المعايير الدولية على جملة من المعايير الشخصية والمعايير التي تحكم العمل الميداني فضلا عن المعايير التي تحكم تقرير ابداء الرأي والتي تشكل بالنتيجة برنامج عمل متكامل يحكم عمل مراقب الحسابات.

ولدعم الاداء المهني لمراقب الحسابات هناك طرق عديدة منها: (المجمع العربي للمحاسبين القانونيين, ٢٠٠٣: ٢٨)

- المحافظة على استقلال وحياد مراقب الحسابات.
- زيادة الكفاءة المهنية لمراقب الحسابات والالتزام بمعايير جودة اداء التدقيق حتى لا يؤدي إلى انهيار وافلاس المؤسسات المالية وهو ما حدث للأنهيار المالي في اميركا والتي ادت هذه الكارثة إلى الحاق الأذى بالعالم بأسره.
- التزام مراقب الحسابات بالمعايير الفنية العامة وان يقوم بتخطيط اي عملية والاشراف عليها بطريقة كافية وملائمة وضرورة حصوله على البيانات والايضاحات وادلة الاثبات لتكون اساساً معقولا للنتائج والتوصيات المتعلقة بأي عملية كما يتوجب على مراقب الحسابات بعدم السماح بأرتباط اسمه بأي تقديرات لعمليات مستقبلية بطريقة قد تحمل على الاعتقاد بأنه يشهد بصحة هذه التقديرات أو التنبؤات وتحققها.

- رقابة الجودة على اعمال مراقب الحسابات عن طريق انشاء النقابات والجمعيات المهنية قسماً خاصا لرقابة الجودة على اعمال مكاتب التدقيق تقوم بمراقبة الاعمال المهنية للمكاتب كما يجب على الجمعيات المهنية تحديد دور مراقب الحسابات ومسؤولياته حول مدى مسؤولية مراقب الحسابات عن الخطأ والغش ومدى قدرة الشركة على الاستمرار للقيام باعمالها الاعتيادية خلال الفترة القادمة ومسؤوليته عن عمل الآخرين.

ولأهمية مهنة رقابة الحسابات (التدقيق) والمخاطر التي ترافقها والتي توجب مراقب الحسابات مراعاة الانظمة والقوانين والمعايير الخاصة بجودة اداء عملية الرقابة على الحسابات بالأضافة إلى المعايير المحلية ومع ظهور الشركات والكيانات الصناعية العملاقة التي ركزت على مقاييس الجودة من اجل توفير هدف واضح ومن اجل تلبية كافة احتياجات العملاء اصدرت الهيئة العالمية لتوحيد المقاييس (نظم المواصفات العالمية ايزو ١٥٠) المعروفة بنظم ١٥٠١٢٠٠٠ و ١٥٠٢٠٠٠ التي تعمل على التاكد من توافق كافة الجوانب موضع التقييم مع جودة الاداء. (Alam and Hoffman, ٢٠٠٠:٤٠٨).

وعلى مراقبي الحسابات الالتزام بالمبادئ العامة للتدقيق حيث اكد عليها الاتحاد الدولي في المعيار الدولي للتدقيق رقم (٢٠٠) وفي الفقرة (٤) وهي: (الاتحاد الدولي للمحاسبين, ٢٠٠٣،٢٥١).

- الاستقلالية، الكرامة، الكياسة، الموضوعية الكفاءة المهنية، العناية المطلوبة، السرية، السلوك المهني، المعايير الفنية.

ونظرا لتعدد الخدمات التي تقدمها الجهات الحكومية والمؤسسات المهنية والشركات، برزت الحاجة إلى قياس مدى فاعليتها في تقديم خدماتها اضافة إلى تعدد اهدافها (توماس وهنكي, ١٩٩٩: ١٩٠).

ظهرت الحاجة إلى قياس مدى فاعليتها في تحقيق الاهداف التي نشأت من اجلها وان تنوع الموارد والجهات الخاضعة للرقابة وقدرة هذه الموارد تقتضي المصلحة التعرف على اوجه الانفاق المختلفة وتوجيه الموارد المادية والمالية والبشرية إلى الاهداف التي خصصت من اجلها والتحقق من المحافظة عليها وحسن استغلالها في الاغراض المحددة لها.

لذلك ظهرت الحاجة إلى رقابة الاداء وتوفر المستلزمات الاساسية لتطبيقها كزيادة الاهتمام بالنظم المالية ونظم الموازنات وانظمة الرقابة الداخلية واستخدام الحاسبات في العمل

وتوافر الكوادر المؤهلة كل ذلك ساهم في تطوير امكانية تطبيق رقابة الاداء لأنها تعمل على مقارنة النتائج المتحققة بالنتائج المخططة والمستهدفة وتحليل الانحرافات والتعرف على اسبابها ومعالجتها للوصول إلى اداء افضل ورسم صورة واقعية وشاملة لمستويات اداء الاجهزة المختلفة للوحدة وتشكيلاتها التنظيمية والعاملين فيها من حيث الفاعلية في تحقيق الاهداف المرسومة والكفاءة في تنفيذ الخطط والبرامج الاقتصادية وتشخيص نقاط الضعف والخلل وتقديم المقترحات والحلول المناسبة لرفع مستوى الاداء.(سابا وشركائهم، ١٩٨٣:٢٨٧).

والغرض الاساسي من تقييم الاداء هو تحديد المسارات والاساليب التي تساعد على تحقيق وزيادة انتاجية العمل وتطوير طرق الانتاج وزيادة كفاءة العاملين وكافة الوسائل الاخرى التي تساعد على تحقيق الاهداف وهذا ما اكده تقرير المراقب المالي العام في امريكا إلى المؤتمر السابع لمنظمة انتوساي الذي حدد ثلاثة ابعاد اساسية يصب عليها موضوع الرقابة على الاداء وهي:

- **الفاعلية:** ويقصد بها مدى تحقق الاهداف المخطط لها وترتبط الفاعلية بالمخرجات الاساسية للنظام.
- **الكفاءة:** ويقصد بها الاستغلال الامثل للموارد الاقتصادية المتاحة وتقاس من خلال ايجاد العلاقة بين مدخلات العملية ومخرجاتها.
- **الاقتصاد:** ويقصد به توفير المستلزمات السلعية والخدمية والبشرية للمواصفات المطلوبة وبأقل التكاليف الممكنة ومحاربة التبذير والاسراف ومنع وقوع اللاضروري للوصول إلى الترشيد الامثل والاستغلال الافضل لعوامل الانتاج المتاحة. (سالم الشيخ، محاظرات في المراجعة، ٢٠٠٦، ١٥٥)

وللأهمية الجوهرية لمراعاة السياسات والاجراءات الواجب توافرها في تطبيق نظام رقابة الجودة والعوامل المؤثرة فيها، ولتباين مفهوم جودة التدقيق ولخصائصها المميزة ولشروط جودة التدقيق، سيتم تناوله في المبحث الثاني.

المبحث الثاني

السياسات والإجراءات الواجب توافرها والعوامل المؤثرة في تطبيق اجراءات الجودة.

أستوجب التطور السريع في الحياة الاقتصادية الدولية حدوث تطور وتغيير في مختلف جوانب عملية تدقيق الحسابات لما لها من اهمية وتأثير في الاقتصاد ولمواكبة التقدم الاقتصادي الحاصل وقد شملت التغييرات الاطار الفكري والعملي لمهنة تدقيق الحسابات لتواكب التقدم الاقتصادي العالمي ولرفع مستوى كفاءة اداء مهنة مراقبة وتدقيق الحسابات واعداد الكوادر البشرية اللازمة على تنفيذ هذه الحسابات ولتحقيق رقابة الجودة العالية في التدقيق. (مطر، ١٩٩٩، ٦٨).

ان مفهوم جودة التدقيق متباينة لدى علماء وكتاب المحاسبة وذلك لكون مهنة التدقيق متباينة تمتاز بالخصائص التالية:

١- انها غير ملموسة يصعب تحديد قيمتها وقياسها مقدما كما هو الحال مع السلع المادية الملموسة.
٢- عدم التجانس لوجود تباين شديد في اداء وتقديم الخدمة من وقت لآخر مما يؤدي إلى صعوبة ايجاد قياس موحد بجودة خدمة التدقيق.
٣- صعوبة القياس نظراً لعدم وجود مقاييس محددة وعدم توفر الخبرة لديهم.
٤- صعوبة المقارنة ان ادراك جودة الخدمة يكمن في المقارنة بين توقعات المستفيدين منها والاداء الفعلي للخدمة المقدمة.
٥- سرية المهنة لا يمكن قياس جودة خدمة التدقيق بشكل مباشر نظرا للسرية المتعارف عليها لدى مكاتب وشركات التدقيق.
٦- اهتمام المدقق حيث يركز المدقق على اجراء تنفيذ الخدمة.

كما عرفت جودة التدقيق بأحتمال عدم احتواء القوائم المالية للتحريفات الجوهرية من غش أو اخطاء واحتمالية اكتشاف مدقق الحسابات نقاط الضعف أو الثغرات في النظام المحاسبي للعميل والابلاغ عنها. (ابراهيم عشماوي، ١٩٩٩، ١٠١).

ولأبراز مشكلة جودة التدقيق وضع شرطان:

الاول: يجب اكتشاف التحريفات الجوهرية من غش واخطاء في القوائم.

الثاني: يجب الابلاغ عن التحريفات الجوهرية.

ووضع طريقتان لقياس جودة التدقيق في الممارسة العملية وهما:

- الطريقة المباشرة: وتعتمد على احتمال اكتشاف التحريفات والابلاغ عنها وتظهر في خصائص معينة لعملية التدقيق مثل اجراءات التدقيق التي يقوم بهاالمدقق والاخطاء التي يرتكبها المدقق ومدى الالتزام بمعايير التدقيق.
- الطريقة الغير مباشرة: وتعتمد على علاقة جودة التدقيق بعوامل تتلازم معها كأتعاب التدقيق والقضايا المرفوعة امام المحاكم وقدرة مستخدمي القوائم المالية على فهم جودة التدقيق (جمعة، ٢٠٠٢، ١٤٩).

وتشير اجراءات رقابة جودة التدقيق إلى الوسائل والطرق المنتظمة التي يمكن بواسطتها ان يتأكد المكتب إلى الى حد معقول بأن الآراء التي يبديها في عمليات التدقيق التي يقوم بها تعكس دائما مراعاته لمعايير التدقيق المتعارف عليها أو اي شروط قانونية أو تعاقدية أو ايه معايير يضعها المكتب بنفسه.

ويمكن القول ان مفهوم رقابة الجودة يختلف عن مفهوم نظام رقابة الجودة الذي هو مجموعة شاملة من السياسات والاجراءات التي تضعها المكاتب وشركات التدقيق من اجل ضمان التطابق والالتزام بمعايير رقابة الجودة لمهنة المحاسبة والمتطلبات المحددة مسبقا.

ويمكن القول ايضا بأن مكاتب التدقيق تسعى من خلال تصميمها للسياسات والاجراءات التي تمثل نظاما لرقابة جودة الاعمال التي يقدمها المكتب حيث ان المكاتب التي لا تتبع نظام رقابة الجودة ولا تلتزم بمعايير التدقيق الدولية وبالتالي فأن جودة عملها مشكوك فيها.

لذلك فانه على مراقب الحسابات وضع نظام يتبعه عند قيامه بعملية التدقيق للتوصل إلى نتائج جيدة وغير قابلة للتشكيك فيها وهذا النظام هو نظام رقابة الجودة الذي يحقق جودة الاداء المهني في عملية التدقيق التي تعمل على تجنب العقوبات والجزاءات المهنية.

تعرف السياسات والاجراءات الواجب توافرها للرقابة على الجودة بضوابط رقابة الجودة وهي السياسات التي تتبعها الشركة من اجل توفير ضمان معقول بأن عمليات التدقيق التي قامت بها المكاتب انجزت طبقاً للمبادئ الاساسية للتدقيق. (فكري عشماوي، ٢٠٠٠، ٢٠١)، وتعتبر سياسات مراقبة الجودة بمثابة اهداف في حين تعتبر اجراءات مراقبة الجودة خطوات ينبغي اتخاذها لتحقيق السياسات المتبعة وان ادلة التدقيق الدولية عرفت

رقابة الجودة بانها السياسات والاجراءات التي تتبناها مكاتب التدقيق لتوفر ضمانا معقولا بأن جميع عمليات التدقيق التي تقوم بها المكاتب تم انجازها وفقاً لمعايير التدقيق المتعارف عليها.

وقد اوضح معيار التدقيق الدولي السابع الصادر عن اتحاد المحاسبين الدولي ١٩٨١ ستة متطلبات لرقابة جودة العمل التدقيقي وهي:

١. الصفات الشخصية.
٢. المهارات والكفاءة.
٣. توزيع المهام.
٤. التوجيه والاشراف.
٥. قبول العملاء والاستمرار معهم.
٦. التفتيش.

وقد حل المعيار الدولي رقم (٢٢٠) لعام ١٩٩٤ محل المعيار الدولي السابع ليعيد متطلبات المعيار السابع مع تغيير بسيط في مفهوم السياسات والاجراءات حيث قسمها إلى قسمين هما:

١- سياسات واجراءات شركات ومكاتب التدقيق.
٢- الاجراءات التي تتعلق بالعمل الموكل إلى المساعدين من خلال تدقيق فردي.

ان بعض الاجراءات التي تمثل الخطوات التي يتم من خلالها تحقيق السياسات المعتمدة وتتضمن:

- الاختيار [اختيار الكادر الوظيفي المناسب اختيار العملاء والاستمرار معهم].
- التخطيط والاشراف.
- الفحص أو الرقابة الاشرافية.

اكد المعيار الدولي رقم (٢٢٠) في متطلباته التي تخص عملية الاختيار وهي: التعيين، الاستقلالية، التطوير المهني، الترقية، اختيار العملاء والاستمرار معهم.

ان العوامل المؤثرة في تطبيق اجراءات الجودة في مكاتب تدقيق الحسابات يعتمد على عوامل عديدة اهمها:

- حجم اعمال مكاتب تدقيق الحسابات وطبيعتها له اثر كبير في نظام رقابة الجودة أو تحديد حجمها حيث كلما زاد كبر حجم اعمال المكتب وتنوعت كلما تطلب ذلك زيادة تطبيق اجراءات نظام رقابة الجودة وبالعكس.
- يعد الهيكل التنظيمي لمكاتب تدقيق الحسابات من العوامل المؤثرة بشكل كبير على تطبيق نظام رقابة الجودة فكبر حجم المكتب وزيادة فروعة وتحوله من مكتب محلي إلى مكتب عالمي يؤدي إلى توسع هيكله التنظيمي وهذا يتطلب زيادة تطبيق اجراءات نظام رقابة الجودة (فكري، ٢٠٠٠، ٢٢٣).

وهناك عوامل اخرى تؤثر على تطبيق مكاتب التدقيق لنظام رقابة الجودة وهي:
- استقلالية مكاتب التدقيق.
- سياسة التكلفة/ المنفعة.

ويعتمد نظام رقابة الجودة في اي مكتب تدقيقي على عدة عوامل منها:
- حجم مكتب التدقيق.
- طبيعة عمل المكتب التدقيق.
- تنظيم مكتب التدقيق.
- توزيع مكتب التدقيق الجغرافي.
- استقلالية مكتب التدقيق.
- التفصيلات العملية للشركاء في مكتب التدقيق.
- اعتبارات التكلفة والمنفعة المناسبة.

المبحث الثالث
القوانين والتعليمات والضوابط ذات الصلة بجودة الأداء.

لمعرفة جودة الأداء لأي مهنة في بلد ما يجب أخذ عينه من ممارسي هذه المهنة في هذا البلد ودراسة مدى تأثر عملهم بالأنظمة والمعايير واغعلقوانين المحلية للبلد. ولاهمية جودة اداء مراقب الحسابات شرع العديد من القوانين والانظمة واللوائح من قبل المنظمات والنقابات المهنية والجمعيات المحلية والاجنبية والتي كان الهدف منها هو رفع مستوى اداء

مراقب الحسابات وتحقيق الكفاءة في ادائه وسندرس الأنظمة والقوانين والتشريعات السائدة في العراق والتي تنظم عملية الرقابة على الحسابات, وذلك من خلال الأتي:

١/٣: الجودة في ظل الأنظمة والقوانين والتشريعات التي تنظم مهنة الرقابة الخارجية في العراق.

٢/٣: ضوابط الجودة حسب المعيار الدولي (٢٢٠).

١/٣: الجودة في ظل الأنظمة والقوانين والتشريعات التي تنظم مهنة الرقابة الخارجية في العراق.

هناك هيئة حكومية مختصة بهذه المعايير وهي (مجلس المعايير المحاسبية والرقابية) والوارد ذكره في المادة (١٣) من النظام رقم (٣) لسنة ١٩٩٩ (مجلس مهنة مراقبة الحسابات).

٣ /١/١: الأنظمة والقوانين التي تنظم مهنة التدقيق في العراق.

ان التطور الكبير الحاصل في المجتمع العالمي بشكل عام وفي المجال الاقتصادي بشكل خاص ادى إلى ان يكون الدور الكبير والمهم لمراقب الحسابات في هذا المجتمع والذي دفع جميع الجهات المهنية والحكومية وعلى الصعيدين المحلي منها والعالمي إلى وضع القواعد والمعايير والادلة التي ترشد مراقب الحسابات في اداء عمله الرقابي وكذلك اصدارها للتعليمات والانظمة الخاصة بوصف المهنة وكيفية ممارستها وبيان اهم الحقوق والواجبات الملقاة عليها وما هي التزاماتها وحدود مسؤلياتها وتنظيم عمل المكاتب والمؤسسات الرقابية والتدقيقية ووضع الاجراءات التي تضفي المصداقية والثقة بنوعية العمل الذي تم انجازه.

هناك عدة أنظمة وقوانين صدرت عن الدولة العراقية بهدف تنظيم مهنة مراقبة تدقيق الحسابات في العراق يمكن عدها ارشادات لمراقبي الحسابات في اثناء قيامها في الاعمال الرقابية والتدقيقية وهي كالاتي:

١- قواعد السلوك المهني الصادر عن نقابة المحاسبين والمدققين العراقية لسنة ١٩٨٣.

٢- قانون نقابة المحاسبين والمدققين رقم (١٨٥) لسنة ١٩٦٩ المعدل بقانون رقم (٧٧) لسنة ١٩٨٣, والقانون رقم (٩٤) لسنة ١٩٨٨.

٣- نظام ممارسة مهنة مراقبة وتدقيق الحسابات رقم (٣) لسنة ١٩٩٩.

٤- النظام الداخلي لجمعية مراقبي الحسابات العراقية لسنة ١٩٩٢.
٥- قانون الشركات رقم (٢١) لسنة ١٩٩٧ المعدل.
٦- معيار التدقيق الدولي (٢٢٠) الخاص برقابة الجودة.

٣/ ٢: ضوابط الجودة حسب المعيار الدولي (٢٢٠).

تحتوي معايير رقابة الجودة على عناصر تعرف بضوابط رقابة الجودة وهي السياسات التي تتبعها الشركة من اجل توفير ضمان معقول بأن عمليات التدقيق التي قامت بها مكاتب التدقيق طبقاً للمبادئ الاساسية للتدقيق. (مرعي، ١٩٨٩).

وتعد سياسات مراقبة الجودة بمثابة اهداف, في حين تعد اجراءات مراقبة الجودة خطوات ينبغي اتخاذها لتحقيق السياسات المتبعة (الاتحاد الدولي للمحاسبين, ٢٠٠٣).

وقد عرفت ادلة التدقيق الدولية (رقابة الجودة) بأنها السياسات والاجراءات التي تتبناها مكاتب تدقيق الحسابات لتوفر ضماناً معقولاً بأن جميع عمليات التدقيق التي تقوم بها المكاتب تم انجازها على وفق معايير التدقيق المتعارف عليها (سابا وشركائهم، ١٩٨٣: ٢٨٧).

نظراً لأن المدقق يكون مسؤولاً مسؤولية قانونية امام العملاء الذين يتعامل معهم ومستخدمي القوائم المالية التي يدققها, فيجب عليه تطبيق جميع سياسات واجراءات معايير الرقابة على الجودة. وقد اوضح معيار التدقيق الدولي رقم (٧) الصادر عن الاتحاد الدولي للمحاسبين (IFAC) في الشهر التاسع من عام ١٩٨١ ستة متطلبات لضبط جودة العمل التدقيقي وهي:

١- الصفات الشخصية personal Qualities ٢- المهارات والكفاءة Skills and Competence ٣- توزيع المهام Assignment ٤- الاشراف Direction and Supervision ٥- قبول العملاء والاستمرار معهمAcceptance and Continuance clients ٦- التفتيش Inspection.

وفي الشهر السادس من عام ١٩٩٤ أجرى الاتحاد الدولي للمحاسبيين IFAC بعض التعديلات على المعيار رقم (٧) ليحل محله المعيار الدولي رقم (٢٢٠) الخاص برقابة الجودة لأعمال التدقيق (Quality Control For Audit Work), حيث أعاد

تصـنيف وتسـمية بعـض ضـوابط رقابــة الجـودة دون أن يغيـر فــي المفهـوم أو المحتـوى (السياسات والاجراءات), وأصبحت ضوابط الجودة تشمل الاتي:

١- المتطلبات المهنية.

٢- المهارات والكفاءة.

٣- توزيع المهام.

٤- التوجية والاشراف.

٥- التشاور (الاستشاره).

٦- قبول العملاء الجدد والاحتفاظ بالعملاء السابقين.

٧- الرقابة الأشرافية (المراقبة).

وقبـل ختـام الجانـب النظـري يتطـرق البحـث إلـى التزامـات مكاتـب التـدقيق لتحقيـق جودة الاداء وكما يلي:

١- الالتزام بمعايير رقابة الجودة.

٢- إجراء فحص النظير.

٣- التعليم المستمر.

٤- تعاقب الشركاء في العمل التدقيقي.

٥- فحص الشريك المتزامن.

٦- تحريم القيام بخدمات معينة.

٧- التقرير عن عدم الاتفاق مع الادارة.

٨- التقرير عن الخدمات الاستشارية المقدمة.

وبعد ان تناول البحث الجانب النظري، سيتطرق البحث إلى الجانب التطبيقي في بعض مكاتب التدقيق، بهدف اكمال الجانب النظري مع التطبيقي.

المبحث الرابع
المتطبيقات للمعيار الدولي (٢٢٠) الخاص برقابة الجودة في مكاتب مراقبي الحسابات.

يتضمن هذا المبحث بيان مدى التزام مكاتب مراقبي الحسابات في العراق بتطبيق متطلبـات رقابـة الجودة الـواردة بالمعيـار الـدولي رقـم ٢٢٠ وذلـك مـن خـلال إعداد استمارة

أستبانة من أسئلة المعيار، حيث تم تحكيمها من قبل (٨) من مراقبي الحسابات وأثنان من منظمي الحسابات. كما تم تعزيز الجانب التطبيقي بالمقابلات الشخصية حيث تمت مقابلة ومناقشة استمارة الاستبانة وواقع العمل الميداني في مكاتب التدقيق الخاصة مع مقومي الاستبانة.كما تم استخدام الأساليب الإحصائية الكمية من خلال استخدام التحليل الإحصائي.

أولاً : تحليل خصائص عينة البحث

١- تاريخ تأسيس المكتب/ الشركة (مدة الممارسة المهنية). جدول (١).

ت	الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
١	اقل من ٥ سنوات	٦	%١٠
٢	من ٥ إلى اقل من ١٠ سنوات	١١	%١٨
٣	من ١٠ إلى اقل من١٥ سنوات	١٨	%٣٠
٤	من ١٥ إلى اقل من٢٠ سنة	١٥	%٢٥
٥	اكثر من ٢٠ سنة	١٠	%١٧
المجموع		٦٠	%١٠٠

يتبين ان نسبة ٣٠% من هذه المكاتب لديه خبرة من ١٠- ١٥ سنة في المهنة وان نسبة ٢٥% منها لديها خبرة من ١٥- ٢٠ وان نسبة ١٧% لديها خبرة اكثر من ٢٠ سنة وهذا يعني ان مكاتب التدقيق لديها خبرة جيدة. وان هناك نسبة١٠% منها خبرتها اقل من ٥ سنوات ونسبة ١٨% اقل من ١٠ سنوات.

٢-عدد العاملين في المكتب/ الشركة. جدول (٢).

ت	الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
١	اقل من ٣ اشخاص	٤٣	%٧٢
٢	من ٣ إلى افل من٦ اشخاص	١٥	%٢٥

٣	من ٦الى افل من ٩ اشخاص	٢	٣%
٤	من ٩الى اقل من ١٢ شخص	٠	٠
٥	١٢ شخص فاكثر	٠	٠
المجموع		٦٠	١٠٠%

من الجدول اعلاه يتبين ان نسبة٧٢% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق عدد افرادها اقل من ٣ اشخاص وان نسبة ٢٥% من افرادها اقل من ٦ اشخاص وان نسبة٠٣% منها اقل من ٩ اشخاص وهذه النسب تدل على صغر حجم مكاتب التدقيق(مكاتب خاصة).

٣- التحصيل العلمي للعاملين في المكتب/ الشركة واعدادهم. جدول (٣).

ت	الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
١	بكالوريوس محاسبة	١٢	٢٠%
٢	ماجستير محاسبة	٢٤	٤٠%
٣	دكتوراه محاسبة	٦	١٠%
٤	محاسب قانوني	١٨	٣٠%
المجموع		٦٠	١٠٠%

يتضح من الجدول اعلاه ان نسبة ٤٠% من العاملين في المكاتب حاملون على شهادة الماجستير وان نسبة ٣٠% منهم حاملون على شهادة محاسب قانوني وان نسبة ٢٠% من العاملين في مكاتب التدقيق حاصلين على شهادة بكالوريوس، ونسبة ١٠% منهم حاصلين على شهادة دكتوراه.

٤- حجم اعمال المكتب/ الشركة. جدول (٤).

ت	الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
١	كبير نسبيا	٦	١٠%

٢	متوسط	٣٠	%٥٠
٣	صغير نسبيا	٢٤	%٤٠
المجموع		٦٠	%١٠٠

يتضح من الجدول اعلاه ان نسبة ٥٠% من مكاتب مراقبة الحسابات متوسط الحجم وان نسبة ٤٠% منها صغيرة الحجم وان نسبة ١٠% منها كبيرة نسبيا.

٥- نوعية اعمال المكتب/ الشركة. جدول(٥).

ت	الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
١	التدقيق المالي	٢٤	%٤٠
٢	استشارات بانواعها	٠	٠
٣	كلاهما	٣٦	%٦٠
المجموع		٦٠	%١٠٠

نجد من الجدول اعلاه ان نسبة ٦٠% من مكاتب مراقبي الحسابات تمارس اعمال التدقيق المالي والاستشارات بانواعها وان نسبة ٤٠% منها تمارس التدقيق المالي فقط.

ثانياً : تحليل أسئلة الاستبانة.

أ / المتطلبات المهنية:

قمنا بتوجيه خمسة أسئلة إلى عينة الدراسة وكالاتي:

١- يقوم المكتب بتكليف فرد أو مجموعة من الأفراد العاملين في المكتب لإعطاء التوجيهات والاستشارات لحل المسائل الخاصة (بالامانة والموضوعية والاستقلالية). جدول (٦).

الفئة	التكرارات	التكرار النسبي المئوي
إلى حد كبير	٤٥	% ٧٥
إلى حد ما	١٠	% ١٧
إلى حد قليل	٥	%٨

المجموع	٦٠	١٠٠

وهذا يعني إن نسبة ٧٥% من المكاتب تكلف فرد أو مجموعة إلى حد كبير لإعطاء التوجيهات والاستشارات لحل المسائل الخاصة بالاستقلالية والأمانة والموضوعية والسرية بينما نسبة ١٧% منها تستخدم هذا العامل إلى حد ما ونسبة ٨% تستخدم إلى حد قليل, وهذا مؤشر جيد.

٢- التأكيد على الاستقلالية في برامج التدريب والإشراف واثناء عمليات التدقيق، جدول(٧).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
إلى حد كبير	٥٠	%٨٣
إلى حد ما	٩	%١٥
إلى حد قليل	١	%٢
المجموع	٦٠	%١٠٠

تبين من الجدول إن نسبة ٨٣% من مكاتب التدقيق تلتزم بالاستقلالية إلى حد كبير، وان نسبة ١٥% منهم إلى حد ما، ونسبة ٢% إلى حد قليل، وهذا يدل اهتمام المدقيقين الخارجين بالاستقلالية ومؤشر جيد.

٣- إعلام الأفراد وبصورة دورية عن المنشآت التي تنطبق عليها سياسات الاستقلالية، جدول(٨).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
إلى حد كبير	٢٠	%٣٣
إلى حد ما	٤٠	%٦٧
إلى حد قليل	صفر	% ٠
المجموع	٦٠	١٠٠

يتضح من الجدول أعلاه إن نسبة ٣٣% من مكاتب التدقيق تقوم باعلام عامليها والى حد كبير, وان نسبة ٦٧% منها إلى حد ما, وان نسبة ٠%منها إلى حد قليل وهذا مؤشر جيد.

٤- يطلب المكتب من الأفراد العاملين فيه إقرار تحريري دوري على معرفتهم واطلاعهم والتزامهم بسياسات وإجراءات المكتب المتعلقة بالاستقلالية. جدول (٩).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
إلى حد كبير	٤٨	%٨٠
الى حد ما	١٠	%١٧
الى حد قليل	٢	% ٣
المجموع	٦٠	%١٠٠

من الجدول اعلاه يتبين ان نسبة ٨٠% من المكاتب تهتم بأستقلالية العاملين لديها بالمكتب والى حد كبير, وان نسبة ١٧% منهم إلى حد ما, ونسبة ٣% منهم إلى حد قليل وهذا مؤشر جيد.

٥- يضع المكتب اجراءات دورية لعلاقته مع العملاء للتاكد فيما اذا كان هناك أي مجالات تضعف استقلاليته. جدول (١٠).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٤٠	%٦٧
الى حد ما	١٥	%٢٥
الى حد قليل	٥	% ٨
المجموع	٦٠	%١٠٠

يتبين من الجدول اعلاه ان نسبة ٦٧% من المكاتب تضع اجراءات لعلاقاتها مع العملاء والى حد كبير, وان نسبة ٢٥% منهم إلى حد ما, ونسبة ٨% إلى حد قليل, وهذا

المؤشر جيد. جدول خلاصة تحليل أسئلة المتطلبات المهنية واستخراج الوسط الحسابي، جدول (١١).

رقم السؤال	إلى حد كبير	إلى حد ما	إلى حد قليل
١	%٧٥	%١٧	%٨
٢	%٨٣	%١٥	%٢
٣	%٣٣	%٦٧	%٠
٤	% ٨٠	%١٧	%٣
٥	%٦٧	%٢٥	%٨
الوسط الحسابي	%٦٨	%٢٨	%٤

ويتبين من دراستنا لهذه النسب إن مكاتب مراقبي الحسابات تهتم بالاستقلالية (المتطلبات المهنية) إلى حد كبير حيث إن الوسط الحسابي للنسب المئوية هو ٦٨%, وان المكاتب التي تهتم إلى حداً ما بالاستقلالية بلغ الوسط الحسابي لها ٢٨%، وان نسبة قليلة بلغت ٤% من مكاتب التدقيق تهتم إلى حداً قليل، كما ان متطلب الاستقلالية هو أكثر المتطلبات التي تركز عليها وتطبقها, وهذا يعد مؤشراً جيد.

ب/ المهارات والكفاءة (متطلب التعيين والتطوير المهني والترقية).

يتبع المكتب سياسات واجراءات التعيين بشكل عام وتتضمن:

١-يضع المكتب الخطط لاحتياجاته من الافراد على كافة المستويات. جدول (١٢).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٤	%٧
الى حد ما	١٤	%٢٣
الى حد قليل	٤٢	%٧٠
المجموع	٦٠	%١٠٠

يتضح من الجدول اعلاة بان نسبة ٧٠% من مكاتب التدقيق لا تضع خططاً مستقبلية عن احتياجاتها من الافراد على اساس العملاء الحاليين وتوقعات النمو (العملاء المرتقبين) وعدم استمرار الافراد, واننسبة ٢٣% تضع خططاً إلى حد ما وان نسية ٧% فقط من عينة التدقيق تضع خططاً مستقبلية إلى حد كبير, حيث يعد هذا المؤشر غير جيد.

٢-يتبع المكتب سياسات واجراءات تعيين خاصة. جدول (١٣).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٣٧	%٦١
الى حد ما	١٤	%٢٤
الى حد قليل	٩	%١٥
المجموع	٦٠	%١٠٠

من هذا الجدول يتبين ان مكاتب مراقبي الحسابات تطبق سياسات واجراءات التعيين الخاصة إلى حد كبير بنسبة ٦١% والى حد ما بنسبة ٢٤% والى حد قليل بنسبة ١٥% وهذا يعني ان مكاتب مراقبي الحسابات تهتم اجراءات التعيين, حيث يعد هذا مؤشراً جيداً.

٣-يضع المكتب برامج وسياسات ومتطلبات التطوير المهني المستمر وابلاغها إلى الافراد العاملين. جدول (١٤).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	١٦	%٢٧
الى حد ما	٢٥	%٤١
الى حد قليل	١٩	%٣٢
المجموع	٦٠	%١٠٠

يتضح من الجدول ان نسبة ٢٧% من مكاتب مراقبي الحسابات تطبق برامج وسياسات ومتطلبات التطوير المهني المستمروتبلغها إلى موظيفها إلى حد كبير وان نسبة ٤١% من هذه المكاتب تطبقها إلى حد ما وان نسبة٣٢% من المكاتب تطبقه إلى حد قليل, حيث يعد هذا المؤشر ليس بالمستوى المطلوب.

٤-يكلف المكتب شخص أو مجموعة اشخاص مراجعة مؤهلات برامج التدريب في المكتب للتاكد من انسجامها وتحقيقها لاهداف المكتب جدول رقم (١٥).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	١٠	%١٧
الى حد ما	٢٢	%٣٧
الى حد قليل	٢٨	%٤٦
المجموع	٦٠	١٠٠

يتبين لنا منهذا الجدول ان نسبة ١٧% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق يكلف فرداً أو مجموعة افراد لمراجعة مؤهلات برامج التدريب في المكتب إلى حد كبير وان نسبة ٣٧% من المكاتب تطبقة إلى حد ما وان نسبة ٤٦% من المكاتب تطبقة إلى حد قليل, حيث يعد هذا المؤشر ليس بالمستوى المطلوب.

٥-يضع المكتب برامج ونشرات ولقاءات توجيهية كي يطلع العاملون الجدد على مسؤولياتهم المهنية أو سياسات المكتب والامور المهنية الاخرى. جدول (١٦).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٢٠	%٣٤
الى حد ما	٣٥	%٥٨
الى حد قليل	٥	%٨
المجموع	٦٠	١٠٠

يتبين من الجدول اعلاه ان مكاتب مراقبي الحسابات تطلع موظفيها الجدد على مسؤولياتهم المهنية عن طريق برامج ونشرات ولقاءات توجيهية إلى حد ما وبنسبة ٥٨% من هذه المكاتب ونسبة ٣٤% إلى حد كبير ونسبة ٨% إلى حد قليل, وهذا مؤشر ليس بالمستوى المطلوب.

٦-يقوم المكتب بمراقبة برامج التطوير المهني لكل العاملين بالمكتب ويحتفظ بسجلات ملائمة لهذا الغرض. جدول (١٧).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	١٢	%٢٠
الى حد ما	٤٠	%٦٦
الى حد قليل	٨	%١٤
المجموع	٦٠	١٠٠

أي ان مكاتب مراقبي الحسابات تراقب برامج التطوير المهني للعاملين فيها إلى حد ما وبنسبة ٦٦% منها ونسبة ٢٠% إلى حد كبير ونسبة ١٤% إلى حد قليل, وهذا مؤشر ليس بالمستوى المطلوب.

٧-يقوم المكتب بتوفير الكتب والنشرات المحلية والدولية المتعلقة بامور المحاسبة والتدقيق والمتطلبات القانونية والتشريعات وغيرها للاطلاع عليها لمواكبة التطورات الحاصلة في المهنة. جدول(١٨).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٣٠	%٥٠
الى حد ما	٣٠	%٥٠
الى حد قليل	٠	٠
المجموع	٦٠	١٠٠

أي ان مكاتب مراقبي الحسابات تقوم بتوفيرالكتب والنشرات المحلية والدولية المتعلقة بامور المحاسبة والتدقيق وبنسبة ٥٠% إلى حدا كبير ونسبة ٥٠% إلى حد ما أي ان المكاتب تطبق هذة الظاهرة, حيث يعد هذا مؤشراً جيداً.

٨-يزود المكتب العاملين بسياسات واجراءات المكتب الفنية والمهنية وأي تعديلات عليها لاتباعها في انجاز مهام عمل المكتب. جدول (١٩).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	١٨	%٣٠
الى حد ما	٣٦	%٦٠
الى حد قليل	٦	%١٠
المجموع	٦٠	١٠٠

يوضح هذا الجدول أن مكاتب مراقبي الحسابات تزود العاملين بسياسات واجراءات المكتب الفنية والمهنية وتعديلاتها لانجاز مهام عمل المكتب إلى حد ما وبنسبة ٦٠% وبنسبة ٣٠% إلى حد كبير وبنسبة ١٠% إلى حد قليل, اذ يعد هذا المؤشر ليس بالمستوى المطلوب.

٩-يشرك المكتب العاملين في الندوات والمؤتمرات والاجتماعات والدورات التدريبية والمهنية المتخصصة لتطوير مهاراتهم الدولية والمحلية. جدول (٢٠).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٠	%٠
الى حد ما	٥	%٨
الى حد قليل	٥٥	%٩٢
المجموع	٦٠	%١٠٠

يتضح لنا من من هذا الجدول ان مكاتب مراقبي الحسابات لاتشرك منتسبيها في الندوات والمؤتمرات والاجتماعات والدورات التدريبية والمهنية المتخصصة لتطوير مهاراتهم،

ويعود السبب لعدم توفرالامكانيات لدى مكاتب التدقيق لتلك الدورات والندوات والمؤتمرات وعدم دعم الجهات المسؤولة بتوفير الدورات المناسبة لتلك الكوادر, وان توفرت محليا بعض المؤتمرات فهي لا تفي بالغرض, حيث يعد هذا المؤشر سلبي للغاية. حيث بلغت نسبة ٩٢% من مكاتب التدقيق لا تشرك عامليها في المؤتمرات والندوات، وان نسبة ٨% فقط إلى حداً قليل.

١٠-يوجد توصيف وظيفي لكل مستوى والاداء المتوقع والمؤهلات الضرورية للترقية لكل مستوى. جدول (٢١).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	١٥	%٢٥
الى حد ما	٣٥	%٥٨
الى حد قليل	١٠	%١٧
المجموع	٦٠	%١٠٠

يتبين من هذا الجدول ان لدى مكاتب مراقبي الحسابات توصيف وظيفي لكل مستوى والاداء المتوقع والمؤهلات الضرورية للترقية إلى حد ما وبنسبة ٥٨% ونسبة ٢٥% إلى حد كبير ونسبة ١٧% إلى حد قليل, وهذا يعد مؤشراً ليس بالمستوى المطلوب.

١١-إمكانية تحديد المعايير التي ستؤخذ في الحسبان في ترقية العاملين. جدول (٢٢).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	١٤	%٢٤
الى حد ما	٢٩	%٤٨
الى حد قليل	١٧	%٢٨
المجموع	٦٠	%١٠٠

ويتضح من الجدول اعلاه ان نسبة ٢٤% من مكاتب مراقبي الحسابات يمكنها تحديد المعايير التي تؤخذ في الحسبان في ترقية منتسبيها والى حد كبير وان نسبة ٤٨% من هذه المكاتب تتمكن من تحديد مثل هذه المعايير إلى حد ما، و٢٨% إلى حداً قليل وبالنتيجة فان هذا المؤشر ليس بالمستوى المطلوب.

١٢-وضع معايير لترقية المدقق من مستوى وظيفي إلى مستوى وظيفي اعلى من خلال. جدول (٢٣).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٢٢	٣٦%
الى حد ما	٢٦	٤٣%
الى حد قليل	١٢	٢١%
المجموع	٦٠	١٠٠%

من الجدول يتبين ان نسبة ٤٣% من مكاتب مراقبي الحسابات تضع معايير لترقية المدقق إلى حد ما وان نسبة ٣٦% منها تضع معايير لترقية منتسبيها إلى حد كبير وان نسبة ٢١% منها تضع معايير لترقية منتسبيها إلى حد قليل, اذ يعد هذا المؤشر ليس بالمستوى المطلوب.

١٣-يناقش صاحب مكتب التدقيق التقييم الوظيفي مع المدقق الذي يتم تعينه ويتم التشاور معه فيما يتعلق بتقدمه الوظيفي والفرص المهنية المتاحة امامه. جدول (٢٤).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٢٠	٣٣%
الى حد ما	٣٠	٥٠%
الى حد قليل	١٠	١٧%

المجموع	٦٠	١٠٠%

يبين هذا الجدول ان نسبة ٥٠% من مكاتب مراقبي الحسابات تناقش وتتشاور إلى حد ما مع المدقق الذي يتم تعيينه في ما يتعلق بتقدمه الوظيفي وإن نسبة ٣٣% منها إلى حد كبير وان نسبة ١٧% إلى حد قليل, حيث يعد هذا المؤشر ليس بالمستوى المطلوب.

١٤-يكلف المكتب شخص أو اشخاص مخوليين لأتخاذ قرارات الترقية أو انهاء الخدمات كما وانهم مكلفون باجراء المقابلات لتقييم مرشحي الترقية وتوثيق نتائج المقابلات. جدول (٢٥).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	١٠	١٧%
الى حد ما	٢٠	٣٣%
الى حد قليل	٣٠	٥٠%
المجموع	٦٠	١٠٠%

يتضح من أعلاه أن نسبة ٥٠% من مكاتب تدقيق الحسابات تكلف شخصاً أو أشخاصاً مخولين لاتخاذ قرارات الترقية إلى حد قليل وان نسبة ٣٣% إلى حد ما ونسبة ١٧% إلى حد كبير, حيث يعد هذا المؤشر غير جيد.

جدول خلاصة تحليل أسئلة المهارات والكفاءة واستخراج الوسط الحسابي. جدول (٢٦).

رقم السؤال	الى حد كبير	الى حد ما	الى حد قليل
١	٧%	٢٣%	٧٠%
٢	٦١%	٢٤%	١٥%
٣	٢٧%	٤١%	٣٢%
٤	١٧%	٣٧%	٤٦%

٥	%٣٤	%٥٨	%٨
٦	%٢٠	%٦٦	%١٤
٧	%٥٠	%٥٠	٠
٨	%٣٠	%٦٠	%١٠
٩	٠	%١٠	%٩٠
١٠	%٢٥	%٥٨	%١٧
١١	%٢٤	%٤٨	%٢٨
١٢	%٣٦	%٤٣	%٢١
١٣	%٣٣	%٥٠	%١٧
١٤	%١٧	%٣٣	%٥٠
الوسط الحسابي	%٢٧	%٤٣	%٣٠

ومن هذا الجدول نلاحظ ان مكاتب مراقبي الحسابات تطبق متطلب المهارات والكفاءة وبنسبة ٢٧% والى حدا كبير, وبنسبة ٤٣% والى حدا ما, ونسبة ٣٠% إلى حدا قليل, وهذا يعد مؤشراً ليس بالمستوى المطلوب.

ج/ توزيع المهام.

١- يقوم المكتب بإناطة أعمال التدقيق (المراجعة) إلى افراد ممن يمتلكون درجات من التدريب الفني والكفاءة المهنية. جدول (٢٧).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٣٠	%٥٠
الى حد ما	٣٠	%٥٠
الى حد قليل	٠	٠
المجموع	٦٠	%١٠٠

أي ان مكاتب مراقبي الحسابات في العراق تطبق وبنسبة ٥٠% منها تنيط والى حد كبير اعمال التدقيق إلى افراد يمتلكون درجات من التدريب الفني والكفاءة المهنية, وان نسبة ٥٠% منها تقوم بذلك إلى حد ما, وهذا مؤشر جيد.

٢- يقوم المكتب بتحديد عدد العاملين لكل عملية تدقيق منفردة وعلى اساس تقدير الوقت اللازم لكل عملية تدقيق وفقا لجدول اعمال التدقيق. جدول(٢٨).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٤٥	%٧٥
الى حد ما	١٥	%٢٥
الى حد قليل	٠	٠
المجموع	٦٠	%١٠٠

يتبين من هذا الجدول أن مكاتب مراقبي الحسابات تحدد عدد العاملين منفرداً وعلى أساس تقدير الوقت اللازم وبنسبة ٧٥% إلى حد كبير ونسبة ٢٥% منها إلى حد ما, حيث يعد هذا الموشر جيداً.

٣- يتم اخذ النقاط التالية عند توزيع العمل على الأفراد العاملين. جدول رقم (٢٩).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	١٧	%٢٩
الى حد ما	٢٤	%٣٩
الى حد قليل	١٩	%٣٢
المجموع	٦٠	%١٠٠

من الجدول اعلاه نلاحظ ان نسبة ٣٩% من مكاتب مراقبي الحسابات تطبق بعض المعاييرالى حد ما عند توزيع العمل على الافراد العاملين فيها. وان نسبة ٣٢% منها

تطبق إلى حد قليل وان نسبة ٢٩% منها تطبق إلى حد كبير, يعد هذا المؤشر ليس بالمستوى المطلوب.

٤- يقوم المكتب بتكليف شخص يكون مسؤولا عن عملية التدقيق بشكل كامل حيث يقوم بمراجعة جدول اعمال التدقيق وتوزيع العاملين كلا حسب مهمته. جدول (٣٠).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٥٠	%٨٣
الى حد ما	١٠	%١٧
الى حد قليل	٠	٠
المجموع	٦٠	%١٠٠

من الجدول اعلاه يتبين ان نسبة ٨٣% من مكاتب مراقبي الحسابات تكلف شخصاً يكون مسؤولا على عملية التدقيق بشكل كامل ومراجعة اعمال التدقيق وتوزيع العاملين حسب مهماتهم والى حد كبير وان نسبة ١٧% منها تقوم بذلك والى حد ما, يعد هذا مؤشراً جيداً.

٥- وجود شخص في المكتب يكون مسؤولا عن التخطيط لعملية التدقيق. جدول (٣١).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٥٠	%٨٣
الى حد ما	١٠	%١٧
الى حد قليل	٠	٠
المجموع	٦٠	%١٠٠

يوضح الجدول اعلاه ان نسبة ٨٣% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق يوجد فيها شخص يكون مسؤول عن التخطيط لعملية التدقيق والى حد كبير وان نسبة ١٧% منها فيها مثل هذا الشخص إلى حد ما, يعد هذا المؤشر جيداً.

خلاصة جداول تحليل اسئلة توزيع المهام واستخراج الوسط الحسابي. جدول (٣٢).

رقم السؤال	الى حد كبير	الى حد ما	الى حد قليل
١	%٥٠	%٥٠	٠
٢	%٧٥	%٢٥	٠
٣	%٢٩	%٣٩	%٣٢
٤	%٨٣	%١٧	٠
٥	%٨٣	%١٧	٠
الوسط الحسابي	%٦٢	%٣١	%٧

من الجدول اعلاه يتبين ان نسبة ٦٢% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق تطبق والى حد كبير معايير توزيع المهام في عملية التدقيق وان نسبة ٣١% من هذه المكاتب تطبق معايير توزيع المهام والى حد ما وان نسبة ٧% من المكاتب تطبقها والى حد قليل, يعد هذا المؤشر جيداً.

د/ التوجيه والإشراف (التفويض– الاستشارات).

١– التدريب وخبرة العاملين تعتمد على وجود إشراف كاف ومناسب لكافة المستويات الوظيفية جدول (٣٣).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٤٢	%٧٠
الى حد ما	١٣	%٢٢
الى حد قليل	٥	%٨
المجموع	٦٠	%١٠٠

هذا الجدول يدل على ان نسبة ٧٠% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق يعتمد فيها بتدريب وخبرة العاملين على وجود اشراف كاف ومناسب والى حد كبير، وان نسبة ٢٢% منها إلى حد ما وان ونسبة ٧% إلى حد قليل, يعد هذا المؤشر جيد.

٢- وجود نماذج موحدة وقوائم الاستدلال والاستبيانات المعتمدة من قبل المكتب تساعد على انجاز عمليات التدقيق بالوقت المناسب. جدول (٣٤).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	١٠	١٧%
الى حد ما	٢٠	٣٣%
الى حد قليل	٣٠	٥٠%
المجموع	٦٠	١٠٠%

من الجدول اعلاه يتبين ان نسبة ٥٠% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق لا توجد لديها نماذج موحدة وقوائم الاستدلال والاستبيانات لمساعدتها في انجاز عمليات التدقيق بالوقت المناسب، وان نسبة ٣٣% إلى حد ما لديها هذه النماذج والقوائم، وان نسبة ١٧% منها لديها إلى حد كبير , يعد هذا المؤشر غير جيد.

٣- غموض بعض القوانين والانظمة والقواعد المهنية والتعليمات المتعلقة بتنظيم المهنة مما يجعل العمل يميل إلى الحكم الشخصي ببعض الحالات. جدول رقم (٣٥).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٣٠	٥٠%
الى حد ما	٢٠	٣٣%
الى حد قليل	١٠	١٧%
المجموع	٦٠	١٠٠%

نجد من الجدول اعلاه ان نسبة ٥٠% من مكاتب مراقبي الحسابات يميل فيها العمل إلى الحكم الشخصي ببعض الحالات إلى حد كبير , وذلك لغموض بعض القوانين والانظمة والقواعد المهنية, وان نسبة ٣٣% منها تميل إلى الحكم الشخصي إلى حد ما, وان نسبة ١٧% منها تميل إلى الحكم الشخصي إلى حد قليل, وفي مثل هذه الحالات على مراقب الحسابات توخي جانب الحذر واستشارة اعضاء المهنة أو الخبراء المختصين،و ان يقلل من المخاطرة بالحكم الشخص المتسرع.

٤- يوجد مجال واسع للاجتهاد الشخصي عند اداء عملية التدقيق حيث ان الجهات المسؤولة عن وضع المعايير لا تواكب التطور الحاصل في المهنة. جدول (٣٦).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	١٧	٢٨%
الى حد ما	٢٩	٤٩%
الى حد قليل	١٤	٢٣%
المجموع	٦٠	١٠٠%

نجد من الجدول اعلاه ان نسبة ٢٨% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق لديها مجال واسع للاجتهاد الشخصي عند اداء عملها والى حد كبير, وذلك لعدم مواكبة الجهات المسؤولة عند وضع المعايير للتطور الحاصل في المهنة, وان نسبة ٤٩% منها لديها مثل هذا المجال إلى حد ما, وان نسبة ٢٣% إلى حداً قليل، كما نؤكد رأينا أعلاه في الفقرة السابقة.

٥- يضع المكتب اجراءات لحل الاختلافات في الاجتهادات المهنية (الاجتهاد الشخصي) التي تحدث في اثناء عملية التدقيق. جدول (٣٧).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	١٠	١٧%
الى حد ما	٣٠	٥٠%
الى حد قليل	٢٠	٣٣%
المجموع	٦٠	١٠٠%

يتضح من الجدول اعلاه ان نسبة ٥٠% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق تضع إجراءات لحل الاختلافات في الاجتهادات المهنية في اثناء عملية التدقيق إلى حدا ما, وان نسبة ٣٣% منها تضع مثل هذه الاجراءات والى حد قليل, وان نسبة ١٧% منها تضع مثل هذه الإجراءات والى حد كبير, حيث يعد هذا المؤشر ليس بالمستوى المطلوب.

٦- متابعة عمل العاملين والاشراف عليهم فضلا عن فحص وتقييم اعمالهم بشكل دوري. جدول (٣٨).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٢٠	٣٤%
الى حد ما	٤٠	٦٦%
الى حد قليل	٠	٠
المجموع	٦٠	١٠٠%

يتبين من الجدول اعلاه ان نسبة ٦٦% من مكاتب مراقبي الحسابات تتبع والى حد ما عمل العاملين والاشراف عليهم وفحص وتقييم اعمالهم بشكل دوري, وان نسبة ٣٤% منها تقوم بذلك والى حد كبير, يعد هذا الموشر ليس بالمستوى المطلوب.

٧- تتم مناقشة العاملين حول العلاقة بين العمل الذي يؤدونه وعملية التدقيق ككل من قبل المشرف. جدول (٣٩).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	١٠	١٧%
الى حد ما	٤٠	٦٦%
الى حد قليل	١٠	١٧%
المجموع	٦٠	١٠٠%

يتبين من الجدول اعلاه ان نسبة ٦٦% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق تناقش العاملين حول العلاقة بين العمل الذي يؤدونه وعملية التدقيق ومن قبل المشرف والى حد ما وان نسبة ١٧% منهم يناقشونه والى حد قليل, وذات النسبة إلى حد كبير, حيث يعد هذا الموشر ليس بالمستوى المطلوب.

٨- يتم اشراك العاملين في مراجعة اجزاء العمل باكبر قدر ممكن. جدول (٤٠).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٢٠	%٣٣
الى حد ما	٣٠	%٥٠
الى حد قليل	١٠	%١٧
المجموع	٦٠	%١٠٠

يتبين من الجدول اعلاه ان نسبة ٥٠% من مكاتب مراقبي الحسابات تشرك والى حد ما,عامليها في مراجعة اجزاء العمل باكبر قدر ممكن, وان نسبة ٣٣% منها تشركهم إلى حد كبير, وان نسبة ١٧% منها تشركهم إلى حد قليل, لا يعد المؤشر بالمستوى المطلوب.

٩- يقوم المدير أو الشريك غير المرتبط بمهمة التدقيق بمراجعة التقارير واوراق العمل المهمة. جدول (٤١).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٤٠	%٦٦
الى حد ما	٢٠	%٣٤
الى حد قليل	٠	٠
المجموع	٦٠	%١٠٠

يتضح لنا من الجدول اعلاه ان نسبة ٦٦% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق يقوم المدير أو الشريك غير المرتبط والى حد كبير بمراجعة التقارير واوراق العمل للمهمة, وان نسبة٣٤% منهم يقوم بذلك والى حد ما, يعد هذا الموشر جيداً.

١٠- يتم توثيق عملية مراجعة التقارير واوراق العمل والنتائج التي تم التوصل اليها وذلك بتوقيع الاحرف الاولى على البنود أو بتعبئة نماذج وقوائم معينة. جدول (٤٢).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي

		المئوي
الى حد كبير	٤٠	٦٦%
الى حد ما	٢٠	٣٤%
الى حد قليل	-	-
المجموع	٦٠	١٠٠%

ان الجدول اعلاه يوضح ان نسبة ٦٦% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق توثق والى حد كبير عملية مراجعة التقارير واوراق العمل والنتائج, وان نسبة ٣٤% منها والى حد ما توثق عملية مراجعة التقارير واوراق العمل والنتائج, يعد هذا موشراً جيداً.

١١- يعمل العاملون تحت اشراف مدققين مختلفين اصحاب كفاءة مهنية عالية من وقت لاخر جدول (٤٣).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٢٠	٣٣%
الى حد ما	٣٠	٥٠%
الى حد قليل	١٠	١٧%
المجموع	٦٠	١٠٠%

يوضح الجدول اعلاه ان نسبة ٥٠% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق يشرف على العاملين فيها والى حد ما مدققين مختلفين اصحاب كفاءة مهنية عالية, وان نسبة ٣٣% منها يشرف على عامليها والى حد كبير مدققين مختلفين اصحاب كفاءة مهنية عالية, وان نسبة ١٧% منها عامليها والى حد قليل تحت اشراف مدققين اكفاء, لا يعد هذا المؤشر بالمستوى المطلوب.

١٢- يتم التأكيد بان العاملين حصلوا على خبرة في مختلف مجالات التدقيق والمجالات القطاعية المختلفة. جدول (٤٤).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٣٥	٥٨%
الى حد ما	١٧	٢٨%
الى حد قليل	٨	١٤%
المجموع	٦٠	١٠٠%

يوضح الجدول اعلاهبان مكاتب مراقبة الحسابات في العراق تؤكد على خبرة عامليها والى حد كبير بنسبة ٥٨%, وان نسبة ٢٨% إلى حدا ما, وان نسبة ١٤% إلى حدا قليل، وهذا مؤشر إلى نوع ما جيد.

جدول خلاصة تحليل أسئلة التفويض واستخراج الوسط الحسابي. جدول (٤٥).

رقم السؤال	الى حد كبير	الى حد ما	الى حد قليل
١	٧٠%	٢٢%	٨%
٢	١٧%	٣٣%	٥٠%
٣	٥٠%	٣٣%	١٧%
٤	٢٨%	٤٩%	٢٣%
٥	١٧%	٥٠%	٣٣%
٦	٣٤%	٦٦%	٠
٧	١٧%	٦٦%	١٧%
٨	٣٣%	٥٠%	١٧%
٩	٦٦%	٣٤%	٠
١٠	٦٦%	٣٤%	٠
١١	٣٣%	٥٠%	١٧%
١٢	٥٨%	٢٨%	١٤%
الوسط	٤١%	٤٣%	٢٢%

الحسابي			

من هذا الجدول يتضح ان مكاتب مراقبي الحسابات في العراق تقوم بتفويض عامليها وبنسبة ٤١% إلى حدا كبير, وان نسبة ٤٣% إلى حدا ما, ونسبة ٢٢% إلى حدا قليل, وهذا مؤشر ليس بالمستوى المطلوب.

هـ - الاستشارات.

١- يعتمد المكتب مبدأ الاستشارة والمشاورة بين الافراد العاملين في الامور المهنية المعقده. جدول (٤٦).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٣٣	%٥٥
الى حد ما	٢١	%٣٥
الى حد قليل	٦	%١٠
المجموع	٦٠	%١٠٠

يوضح الجدول اعلاه ان نسبة ٥٥% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق يعتمد والى حداً كبير على مبدأ الاستشارة والمشاورة في الامور المهنية، وان نسبة ٣٥% منهم يعتمد على هذا المبدأ والى حداً ما، كما ان نسبة ١٠% منهم يعتمد والى حد قليل هذا المبدأ, وبذلك يعد هذا مؤشر جيد.

٢- للمكتب سياسات واجراءات خاصة به فيما يتعلق بالاستشارات ويتم اطلاع العاملين بتلك السياسات والإجراءات. جدول (٤٧).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٣٠	%٥٠
الى حد ما	١٩	%٣٢
الى حد قليل	١١	%١٨
المجموع	٦٠	%١٠٠

يتبين من الجدول اعلاه ان نسبة ٥٠% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق لديها سياسات واجراءات فيما يتعلق بالاستشارات ويطلعون عامليهم عليها، وان نسبة ٣٢% منهم لهم والى حد ما، وان نسبة ١٨% منهم والى حد قليل تعتمد مثل هذه السياسات والإجراءات, وبذلك يعد هذا المؤشر جيداً.

٣- يحتاج العاملون في المكتب إلى استشارة اشخاص (معتمدين) اصحاب خبرة مهنية في الامور التالية: جدول (٤٨).

- تطبيق القواعد الفنية الصادرة حديثا.
- القطاعات التي تتميز بمتطلبات خاصة بالمحاسبة والتدقيق.
- ظهور مشاكل في الممارسة العملية.
- اعداد متطلبات تقارير للهيئات التشريعية والتنظيمية.

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٣٠	٥٠%
الى حد ما	٣٠	٥٠%
الى حد قليل	٠	٠
المجموع	٦٠	١٠٠%

يبين الجدول اعلاه ان نسبة ٥٠% من مكاتب مراقبة الحسابات في العراق يحتاج عامليها إلى حد كبير استشارة معتمدين ذوي خبرة مهنية ونسبة٥٠% منها والى حد ما يحتاج إلى مثل هذه الاستشارة, يعتبر هذا المؤشر جيد.

٤- يحرص المكتب على الاحتفاظ بالادلة الفنية والاصدارات المتعلقة بالقطاعات المختلفة كلا حسب اختصاصه في مكتبة خاصة أي يقوم المكتب بحفظ الوثائق الخاصة بالاستشارات بملف خاص لغرض اعتمادها مراجع عند الحاجة. جدول (٤٩).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٤٥	٧٥%
الى حد ما	١٥	٢٥%

الى حد قليل	٠	٠
المجموع	٦٠	١٠٠%

يتضح من الجدول اعلاه ان نسبة ٧٥% من مكاتب التدقيق تحتفظ بالوثائق الخاصة بالاستشارات والادلة الفنية والاصدارات لاعتمادها كمراجع عند الحاجة وتعد ادلة اثبات على عملية التدقيق التي قام بها والى حد كبير وان نسبة ٢٥% منها تقوم بذلك والى حد ما, يعد هذا المؤشر جيداً.

٥- لكل مكتب مستشارون قانونيون تعتمد مكاتبهم على أرائهم بالامور القانونية والتشريعية. جدول (٥٠).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٥٠	٨٣%
الى حد ما	١٠	١٧%
الى حد قليل	٠	٠
المجموع	٦٠	١٠٠%

يتبين من الجدول ان نسبة ٨٣%من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق لها والى حد كبير مستشارون قانونيون تعتمد عليهم في الامور القانونية والتشريعية وان نسبة ١٧% منها لها مثل ذلك والى حد ما, يعد هذا المؤشر جيداً.

خلاصة جداول تحليل اسئلة الاستشارات واستخراج الوسط الحسابي. جدول (٥١).

رقم السؤال	الى حد كبير	الى حد ما	الى حد قليل
١-	٥٥%	٣٥%	١٠%
٢-	٥٠%	٣٢%	١٨%
٣-	٥٠%	٥٠%	٠
٤-	٧٥%	٢٥%	٠
٥-	٨٣%	١٧%	٠

الوسط الحسابي	٦٣%	٣٢%	٦%

يتبين من الجدول اعلاه ان ٦٣% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق تطبق الاستشارات والى حد كبير وان نسبة ٣٢% منها تطبقه والى حد ما وان نسبة ٦% منها تطبقه إلى حد قليل, يعد هذا المؤشر جيداً.

و- قبول العملاء والمحافظة على العميل.

١- يقوم المكتب بتقييم العميل المحتمل قبل قبول المهمة. جدول (٥٢).

الظاهرة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٥٠	٨٣%
الى حد ما	١٠	١٧%
الى حد قليل	٠	٠
المجموع	٦٠	١٠٠%

يتضح من الجدول ان نسبة ٨٣% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق تقيم والى حد كبير العميل المحتمل وقبل قبوله عميلاً وان نسبة ١٧% منها تقيمه والى حد ما قبل قبوله كعميل, يعد هذا المؤشر جيداً.

٢- تشمل اجراءات المكتب لتقييم العميل المحتمل على الاتي. جدول (٥٣).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٧	١٢%
الى حد ما	٢٢	٣٦%
الى حد قليل	٣١	٥٢%
المجموع	٦٠	١٠٠%

نلاحظ من الجدول اعلاه ان مكاتب مراقبي الحسابات تطبق وبنسبة ١٢% إلى حد كبير و٣٦% إلى حد ما و٥٢% إلى حد قليل, لا يعد هذا المؤشر جيداً.

٣- يقوم المكتب بمراجعة تقييم العملاء الحاليين لتحديد استمرارية العلاقة معهم في الحالات التالية. جدول (٥٤).

الفئة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٢٨	%٤٧
الى حد ما	١٨	%٣٠
الى حد قليل	١٤	%٢٣
المجموع	٦٠	%١٠٠

يتضح من الجدول اعلاه ان مكاتب مراقبة الحسابات في العراق تقوم بمراجعة عملائها والى حد كبير بنسبة ٤٧% منها وبنسبة ٣٠% إلى حد ما وبنسبة ٢٤% منها تقوم بذلك والى حد قليل, يعتبر هذا المؤشر جيد.

٤- يوجد شخص مسؤول عن تقييم المعلومات التي تم االحصول عليها عن العميل المحتمل أو الحالي واتخاذ القرارات المناسبة بشأنه. جدول (٥٥).

الظاهرة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٥٠	%٨٣
الى حد ما	١٠	%١٧
الى حد قليل	٠	٠
المجموع	٦٠	%١٠٠

يوضح هذا الجدول ان نسبة ٨٣% من مكاتب مراقبة الحسابات يوجد فيها شخص يقيم المعلومات التي يتم الحصول عليها عن العميل ويتخذ القرارات والى حد كبير وان نسبة ١٧% فيها يوجد فيها هذا الشخص والى حد ما, يعتبر هذا المؤشر جيد.

خلاصة جداول تحليل اسئلة قبول العملاء والمحافظة عليهم واستخراج الوسط الحسابي.

جدول (٥٦).

رقم السؤال	الى حد كبير	الى حد ما	الى حد قليل
١	%٨٣	%١٧	٠
٢	%١٢	%٣٦	%٥٢
٣	%٤٧	%٣٠	%٢٣
٤	%٨٣	%١٧	٠
الوسط الحسابي	%٥٦	%٢٥	%١٩

من ملاحظة الجدول اعلاه نجد ان نسبة ٥٦% من مكاتب مراقبة الحسابات تطبق متطلب قبول العملاء والمحافظة عليهم والى حد كبير، وان نسبة ٢٥% من المكاتب يطبقه والى حد ما، وان نسبة ١٩% من المكاتب تطبقه إلى حد قليل, يعتبر هذا مؤشر جيد.

ز- الفحص أوالرقابة الإشرافية.

١- يتبع المكتب إجراءات خاصة للرقابة الإشرافية وذلك لتوفير ضمان معقول بان السياسات والاجراءات الخاصة برقابة الجودة تعمل بفعالية. جدول (٥٧).

الظاهرة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٢٥	%٤٢
الى حد ما	٢٣	%٣٨
الى حد قليل	١٢	%٢٠
المجموع	٦٠	%١٠٠

من هذا الجدول يتبين ان نسبة ٤٢% من مكاتب مراقبة الحسابات في العراق يتبع اجراء الرقابة الاشرافية والى حد كبير، وان نسبة ٣٨% منها تتبع اجراءات الرقابة والى حد ما، وان نسبة ١٧% منها ايضاتتبع اجراءات الرقابة والى حد قليل, ويعد هذا مؤشر جيداً.

٢- ان الغرض من اتباع مكاتب التدقيق سياسات واجراءات الرقابة الاشرافية لتقييم مدى فعالية نظام رقابة الجودة ومدى تطبيقه عند اداء مهمة التدقيق. جدول (٥٨).

الظاهرة	التكرار	التكرار النسبي المئوي
الى حد كبير	٢٨	%٤٧
الى حد ما	٢١	%٣٥
الى حد قليل	١١	%١٨
المجموع	٦٠	%١٠٠

يتبين من الجدول اعلاه ان نسبة ٤٧% من مكاتب مراقبة الحسابات في العراق تطبق سياسات واجراءات الرقابة الاشرافية والى حد كبير والغرض من اتباع سياسات واجراءات الرقابة الاشرافية هو تقييم مدى فعالية نظام رقابة الجودة ومدى تطبيقه عند اداء مهمة التدقيق وان نسبة ٣٥% منها تطبق مثل هذه السياسات والاجراءات إلى حد ما، ونسبة ١٨% إلى حد قليل, وبذلك يعد هذا المؤشر جيداً.

خلاصة جداول تحليل اسئلة الفحص والرقابة الاشرافية واستخراج الوسط الحسابي. جدول (٥٩).

رقم السؤال	الى حد كبير	الى حد ما	الى حد قليل
١	%٤٢	%٣٨	%٢٠
٢	%٤٧	%٣٥	%١٨
الوسط الحسابي	%٤٥	%٣٧	%١٩

من الجدول أعلاه يتضح لنا بان نسبة ٤٥% من مكاتب مراقبة الحسابات تطبق والى حد كبير متطلب الفحص والرقابة الاشرافية وان نسبة ٣٧% منها تطبقه إلى حد ما، ونسبة ١٩% إلى حد قليل, لذلك يعد هذا المؤشر جيداً.

الاستنتاجات والتوصيات

توصل الباحث إلى مجموعة من الأستنتاجات الخاصة بالجانبين, النظري والتطبيقي:

أ: الاستنتاجات: من خلال الدراسة النظرية توصل الباحث إلى الاستنتاجات الاتية:

١. توصل الباحث إلى ضعف التزام البعض من مراقبي الحسابات في العراق بالمعايير التدقيقية بشكل عام والمعيار الدولي (٢٢٠) الخاص برقابة الجودة بشكل خاص, ويعزى ذلك حسب قناعة الباحث إلى عدم وجود صفة الالزام لتطبيق تلك المعايير باختلاف مصادرها, اذ ان التوصيات الصادرة من قبل الجهات المهنية ذات العلاقة بهذا الشأن لا ترقى إلى مستوى الالزام, كما ان ضعف اهتمام ومتابعة تلك الجهات لاعضائها ومستوى التزامهم بالمعايير التدقيقية.

٢. ان صغر حجم اعمال مكاتب التدقيق بشكل عام ادى إلى ضعف اهتمام مرقبي الحسابات بأتباع سياسات واجراءات خاصة لتخطيط الموارد البشرية وتحديد الاحتياجات المستقبلية من ذوي المهارات والكفاءات.

٣. اهتمام مراقبي الحسابات بمبدأ الاستقلالية واهميتة يضمن مستوى العمل التدقيقي, حيث انهم يطلعون العاملين لديهم على سياسات واجراءات الاستقلالية وتاثيرها على جودة العمل التدقيقي.

٤. قلة اهتمام البعض من مكاتب مراقبي الحسابات بوضع سياسات واجراءات واضحة لترقية الافراد العاملين لديهم, بسبب صغر حجم اعمال مكاتبهم وقلة عدد العاملين لديهم.

٥. اكثر المعوقات التي تحول دون تطبيق البعض من مكاتب تدقيق الحسابات في العراق لمعيار رقابة جودة أعمال التدقيق رقم (٢٢٠) هو عدم تناسب حجم اعمال تلك المكاتب مع عدد ونوعية الشركات التي يقومون بتدقيقها.

٦. نسبة حجم أعمال المكاتب منها ٥٠% متوسطة الحجم, ٤٠% منها صغيرة الحجم ١٠% فقط كبيرة الحجم نسبيا.

٧. أن ٦٠% من مكاتب مراقبي الحسابات في العراق تمارس أعمال التدقيق والاستشارات بانواعها, وأن ٤٠% منها تمارس التدقيق المالي فقط, وتعد النسبة معقولة نسبيا.
٨. بالنسبة للمتطلبات المهنية يلاحظ ان ٧٥% من المكاتب تكلف فرداً أو مجموعة لاعطاء التوجيهات والاستشارات الموضوعية والى حد كبير, وان نسبة ١٧% تستخدم المتطلبات المهنية إلى حد ما, وان نسبة ٨% إلى حد قليل.
٩. بالنسبة للاستقلال الذهني للمدقق في برامج التدريب والاشراف وفي اثناء عملية التدقيق, يلاحظ ان نسبة ٥٨%من مكاتب التدقيق تقوم على تطبقها إلى حد قليل, ونسبة ٣٣% تطبيقها إلى حد ما, و ٩% تطبقها إلى حد كبير, وهذا معناه عدم اهتمام المكاتب بالاستقلال الذهني للمدقق.
١٠. المكاتب تقوم بتطبيق وضع اجراءات دورية لعلاقته مع العملاء.
١١. إن مكاتب مراقبي الحسابات في العراق تهتم بالاستقلالية (المتطلبات المهنية) إلى حد كبير حيث إن الوسط الحسابي للنسب المئوية هو ٦٨%, وان المكاتب التي تهتم.
١٢. إلى حد ما بالاستقلالية بلغ الوسط الحسابي لها ٢٨%، وان نسبة قليلة بلغت ٤% من مكاتب التدقيق تهتم إلى حد قليل، كما ان متطلب الاستقلالية هو أكثر المتطلبات التي تركز عليها وتطبقها, وهذا يعد مؤشراً جيداً.
١٣. ان مكاتب مراقبي الحسابات تطبق متطلب المهارات والكفاءة وبنسبة ٢٧% والى حد كبير, وبنسبة ٤٣% والى حد ما, ونسبة ٣٠% إلى حد قليل, وهذا يعد مؤشراً ليس بالمستوى المطلوب.
١٤. ان نسبة ٦٢% من مكاتب مراقبي الحسابات تطبق والى حد كبير متطلب توزيع المهام في عملية التدقيق, وان نسبة ٣١% من هذه المكاتب تطبق توزيع المهام والى حد ما, وان نسبة ٧% من المكاتب تطبقها والى حد قليل, يعد هذا المؤشر جيداً.
١٥. ان مكاتب مراقبي الحسابات في العراق تقوم بتفويض عامليها وبنسبة ٤١% إلى حد كبير, وان نسبة ٤٣% إلى حد ما, ونسبة ٢٢% إلى حد قليل, وهذا مؤشر ليس بالمستوى المطلوب.

١٦. ان نسبة ٥٥% من مكاتب مراقبي الحسابات يعتمد والى حد كبير على مبدأ الاستشارة والمشاورة في الامور المهنية، وان نسبة ٣٥% منهم يعتمد على هذا المبدأ والى حد ما،كما ان نسبة ١٠% منهم يعتمد والى حد قليل, وبذلكيعد هذا مؤشر جيد.

١٧. ان نسبة ٥٦% من مكاتب مراقبة الحسابات تطبق متطلب قبول العملاء والمحافظة عليهم والى حد كبير، وان نسبة ٢٥% من المكاتب يطبقه والى حد ما، وان نسبة ١٩% من المكاتب تطبقه إلى حد قليل, يعتبر هذا مؤشر جيد.

١٨. نسبة ٤٥% من مكاتب مراقبة الحسابات تطبق والى حد كبير متطلب الفحص والرقابة الاشرافية وان نسبة ٣٧% منها تطبقه إلى حد ما، ونسبة ١٩% إلى حد قليل, لذلك يعد هذا المؤشر جيداً.

١٩. أن مكاتب مراقبي الحسابات لا تشرك منتسبيها في الندوات والمؤتمرات والاجتماعات والدورات التدريبية والمهنية المتخصصة لتطوير مهاراتهم وبنسبة ٥٨%, بسبب عدم توفرالامكانيات لدى المكاتب, وعدم دعم الجهات المسؤولة.

٢٠. تم إثبات صحة الفرضيه الأولى والتي تنص على (يمكن قياس جودة التدقيق بشكل كمي عند اتباع مراقبي الحسابات معايير جودة التدقيق المعتمده دولياً ومحليا).

٢١. تم رصد حالات عدم الالتزام بسبب قصور القوانيين وعدم متابعة الجهات المسؤولة، ويوصي الباحث بطرق المعالجة في توصيات البحث.

٢٢. أن عدم الالتزام بتحقيق الجودة المهنية للتدقيق يؤدي الى:

أ- زيادة التدخل الحكومي في تنظيم المهنة.

ب-فقدان ثقة الجمهور في مصداقية وعدالة القوائم والتقارير المالية.

التوصيات

توصل الباحث من خلال الاستنتاجات إلى التوصيات التالية:

١. يوصي الباحث مجلس معايير المحاسبية والرقابية في العراق بضرورة الاسراع بوضع وتطوير المعايير التدقيقية أو اقرار المعايير التدقيقية الدولية بعد دراستها دراسة مستفيضة وبما ينسجم مع واقع البيئة المحلية.

٢. يوصي الباحث نقابة المحاسبين والمدققين وجمعية مراقبي الحسابات في العراق بتنفيذ المهام الملقاة على عاتقهم فيما يخص متابعة حسن تنفيذ الاعضاء لعملهم وزيادة وعيهم باهمية جودة الخدمات المهمية وماله من انعكاسات بيئية.
٣. إعادة النظر في كل من نظام ممارسة المهنة رقم (٣) لسنة ١٩٩٩ ونظام جمعية مراقبي الحسابات لتشمل نصوص صريحة ومباشرة تلزم مكاتب مراقبي الحسابات بضرورة تطبيق واتباع سياسات واجراءات تخص (تعيين الافراد, تطوير قدرات العاملين, اسس للترفيع والترقية, غيرها...الخ).
٤. نظرا لاهمية الاستقلالية في عمل مراقب الحسابات يوصي الباحث مكاتب التدقيق بضرورة التأكيد على جميع العاملين فيها لاهمية الاستقلالية والمامهم بسياساتها وتنفيذ اجراءاتها, ويفضل اعداد نموذج لهذا الغرض يعبأ دوريا من قبل العاملين.
٥. اتباع مكاتب التدقيق اسس تقويم موضوعية وشاملة لاداء العاملين فيها والتأكيد على ان الاشخاص الذين يتم اختيارهم للترقية يمتلكون المؤهلات والمهارات والقدرات اللازمة للقيام بالمسؤوليات مع وضع برنامج خاص بالترقية كي لا يشعر احد من العاملين بالغبن أو الحيف.

المراجع والمصادر

المرجع الأول والأخير (القرآن الكريم)

أولاً: المصادر العربية.

١- القوانين:

- قواعد السلوك المهني لنقابة المحاسبين والمدققين العراقية لسنة ١٩٨٤.
- ديوان الرقابه الماليه- دليل تقويم الاداء, ١٥/٧/ ١٩٩٩- بغداد.
- نظام مزاولة مهنة مراقبة وتدقيق حسابات الشركات والمشاريع الصناعية رقم (١٨) لسنة ١٩٨٥.
- قانون نقابة المحاسبين والمدققين رقم (١٨٥) لسنة ١٩٦٩ المعدل بقانون رقم (٧٧) لسنة ١٩٨٣، والقانون رقم (٩٤) لسنة ١٩٨٨.
- نظام رقم (٣) لسنة ١٩٩٩ نظام ممارسة مهنة مراقبة وتدقيق الحسابات.
- قانون الشركات رقم (٢١) لسنة ١٩٩٧ المعدل.
- مجلس المعايير المحاسبية والرقابية, دليل التدقيق رقم (٦), تخطيط عملية التدقيق والاشراف علية, بغداد, العراق, ٢٠٠٢.

- دليل الأتحاد الدولي للمحاسبين IFAC, (المعايير الدولية للتدقيق), منشورات المجمع العربي للمحاسبين القانونيين, عمان, الأردن, ٢٠٠١.

٢- الكتب:

- عبد الله، خالد أمين، (علم تدقيق الحسابات الناحية النظرية), دار وائل للنشر, عمان، الاردن، ٢٠٠٠.
- ساعي، مهيب، وهبة عمر، (علم تدقيق الحسابات)، دار الفكر للنشر، عمان، الأردن, ١٩٩١.
- مطر, محمد, (أصول التدقيق), كتاب مترجم, المجمع العربي للمحاسبين القانونيين, عمان, الاردن, ١٩٨٩.
- توماس, وليم, أميرسون, هنكي, (المراجعة بين النظرية والتطبيق), ترجمة احمد حجاج, دار المريخ للنشر, الرياض, السعودية, ١٩٨٩.
- عشماوي، ابراهيم علي، دراسات في المراجعة، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٩٩.
- عشماوي، فكري احمد،جودة التدقيق، القاهرة: دار الثقافة العربية، ٢٠٠٠.
- الشيخ، سالم قاسم، محاظرات في المراجعة، عمان: دار الجوهرة، ٢٠٠٤.
- المجمع العربي للمحاسبين القانونيين, (أصول التدقيق) ترجمة مجموعة من الأساتذه، عمان،٢٠٠١.
- ترجمة سابا وشركاهم, ادلة التدقيق الدولي, (اتحاد المحاسبين الدولي), الطبعة الثانية, ١٩٨٩.
- حماد, طارق عبد العال, (موسوعة معايير المراجعة), الجزء الأول, الدار الجامعية, القاهرة, ٢٠٠٤.
- جمعة, احمد حلمي, (المدخل الحديث لتدقيق الحسابات), دار صفاء للنشر والتوزيع, الأردن, ٢٠٠٠.
- مطر, محمد, (أصول التدقيق), كتاب مترجم, المجمع العربي للمحاسبين القانونيين, عمان, الاردن, ١٩٨٩.

- العاني, خليل أبراهيم والقزاز, أسماعيل ابراهيم وكوريل, عادل عبد الملك, (أدارة الجودة ومتطلبات الايزو), مطبعة الاشقر, العراق, ٢٠٠٢.
- سابا وشركاهم, (الاصول المحاسبية والدولية), أدلة المراجعة الدولية, دار العلم للملايين, الطبعة الاولى, ١٩٨٣.
- دليل الاتحاد الدولي للمحاسبين, (اصدارات المراجعة والسلوك الاخلاقي), ترجمة, جمعية المجمع العربي للمحاسبين القانونيين, عمان, الأردن, ٢٠٠٣.
- مرعي, عصام, (أدلة التدقيق الدولية), الطبعة الثانية, مطبعة رغدان, الرياض، السعودية, ١٩٨٩.
- جمعية المجمع العربي للمحاسبين القانونيين, (دليل الأتحاد الدولي للمحاسبين) اصدارات المراجعة والسلوك الأخلاقي, ٢٠٠١.
- الأتحاد الدولي للمحاسبين, الأدلة الدولية لمراجعة الحسابات, ١٩٩٨.
- القاضي, حسين ودودح, حسين, (اساسيات التدقيق في ظل المعايير الامريكية والدولية), مؤسسة الوراق, الاردن, ١٩٩٩.
- دليل الاتحاد الدولي للمحاسبين لعام ٢٠٠١, (اصدارات المراجعة والسلوك الاخلاقي), ترجمة, جمعية المجمع العربي للمحاسبين القانونيين, عمان, الأردن, ٢٠٠٣.

ثانيا : المصادر الأجنبية

A- Books:

١- Goldstein, Robert. D, and Rosefield, Shorman L, (Quality controlManual for CPA firms) the American Institute of certified public Accountants, New York, ١٩٩٢.

٢- Millichamp, Alan, (Auditing) Seventh Edition, Letts Educational, London, UK, ١٩٩٦.

٣- Taylor, Donald H. and Glezen, G. William (Auditing / Integrated Concepts and Procedures John –Wiley and Sons Inc, ٥ th edition, ١٩٩٠.

B- Periodical:

٦- King, James, and Keller, Gary, (the effects of Independence Allegationon Peer Review Evaluation of Audit Procedures), Behavioral researchin Accounting, ١٩٩٤, Vol ٦.
٧- Krishnan Dogen, and Schauer, Poul, (The Differentation of Quality among Auditors Evidence from the Not – For – Profit Sector) Auditing, Full ٢٠٠٠, Vol ١٩, issue ٢.
٨- Alam and Hoffman, (Pereeptions of the peer Review program of theAccounting Profession:Implications for Management), Journal ofManagerial Issue, Winter ٢٠٠٠, Vol ١٢, issue ٤.
٩- Herrbach, Olivier, (Audit Quality, Auditor Behavior and the Psychological contract), European Accounting Review. Vol ١٠, issue ٤, ٢٠٠١.
١٠- Dies, D.R. and Giroux, G.A., (Determinations of Audit Quality in the Public Sector), Accounting Review, ١٩٩٢, Vol ٦٧.
١١- Kell, G, and Ziegler E, (Modern Auditing) third edition, John Willy and Sons, USA, ١٩٨٦.
١٢- Wooten, Thomas C, and Colson, Robert H, (Research about Audit Quality), CPA Journal, Jan ٢٠٠٣, Vol. ٧٣, Issue ١.
١٣- AICPA, (Official Releases) Journal of Accountancy Vol ١٨٢, issue ٢, Aug ١٩٩٦.
١٤- Otley T., and Price J, (The Operation of Control System in LargeAudit Firms), Auditing, Vol. ١٥, issue ٢٢, Fall ١٩٩٦.
١٥- Palmorse, Z., V., (An Analysis of Auditor Litigation and Audit Service (Quality) Accounting Review, January ١٩٨٨.

نموذج (اسئلة الاستبيان)

الجزء الاول: المعلومات الشخصية...

الرجاء الاجابة عن الاسئلة والتي تتضمن معلومات عامة عن مكتب مراقب الحسابات عند اداء عملية تدقيق الحسابات.

١-اسم المكتب/ الشركة (اختياري)...

٢-تاريخ تاسيس المكتب/ الشركة (المباشرة الفعلية بالعمل):

أ- اقل من خمس سنوات...

ب- من ٥ إلى اقل من ١٠ سنة...

ت- من ١٠ إلى اقل من ١٥ سنة...

ث- من ١٥ إلى اقل من ٢٠ سنة...

ج- منذ اكثر من ٢٠ عاما...

٣-عدد العاملين في المكتب/ الشركة:

أ- اقل من ٣ اشخاص...

ب-من ٣ اشخاص إلى اقل من ٦ اشخاص...

ج-من ٦ اشخاص إلى اقل من ٩ اشخاص...

د- من ٩ اشخاص إلى اقل من ١٢ شخص...

هـ-١٢ شخص فاكثر...

٤ – التحصيل العلمي لعاملين في المكتب/ الشركة واعدادهم:

أ- بكالوريوس محاسبة...

ب- ماجستير محاسبة...

ج- دكتوراه محاسبة...

د- محاسب قانوني...

٥- حجم اعمال المكتب/ الشركة:

أ- كبير نسبياً...

ب- متوسط....

ج- صغير نسبياً...

٦- نوعية اعمال المكتب.

أ- التدقيق المالي...

ب-الاستشارات بانواعها...

ج-كلاهما...

الجزء الثاني:

الرجاء وضع اشارة (✓) امام الاجابة الصحيحة...

ت	العبارة	الى حد كبير	الى حد ما	الى حد قليل
١	**أ/ المتطلبات المهنية:** يقوم المكتب بتكليف فرد أو مجموعة من الافراد العاملين في المكتب لاعطاء التوجيهات والاستشارات لحل المسائل الخاصة (بالامانة والموضوعية والاستقلالية والسرية).			
٢	يتم التاكيد على الاستقلال الذهني للمدقق في برامج التدريب والاشراف واثناء عملية التدقيق.			
٣	اعلام الافراد وبصورة دورية عن المنشآت التي تنطبق عليها سياسات الاستقلالية: أ- اعداد قائمة عن العملاء والشركات والمنشآت الاخرى (الشركات المحدودة والتضامنيةوالمساهمة وفروع الشركات الاجنبية...الخ) والتي ينطبق عليها سياسات الاستقلالية والاحتفاظ بها. ب/ وضع اجراءات لاشعار الافراد بالتغيرات التي تطرأ على هذه القائمة			
٤	يطلب المكتب من الأفراد العاملين فيه اقرار تحريري دوري على معرفتهم واطلاعهم والتزامهم بسياسات واجراءات المكتب			

	المتعلقة بالاستقلالية حيث يمنعهم باقامة علاقات شخصية أو عمليات مالية أو تجارية وغيرها بموجب سياسات الاستقلالية للمكتب.			
٥	يضع المكتب اجراءات دورية لعلاقته مع العملاء للتاكد فيما اذا كان هناك أي مجالات تضعف استقلاليته.			
١	**ب/المهارات والكفاءة(التعيين والتطوير المهني والترقية).** يتبع المكتب سياسات واجراءات التعيين والتي تتضمن: - يضع المكتب الخطط لأحتياجاته من الافراد على كافةالمستويات ووضع اهداف كمية للتوظيف منها على اساس العملاء الحاليين وتوقعات النمو (التوسع) وعدم استمرار الافراد لاي سبباً كان. - وجود شخص أو اشخاص مخولين في المكتب يكون مسؤول عن قرار التعيين. - يقدم طالب التعيين سيرته الذاتية والمؤهلات الاكاديمية والمهنية والخبرة السابقة حسب نموذج طلب التعيين المعد من قل المكتب. - يقوم المكتب بتقييم المتقدمين للتعيين والمفاضلة بينهم بناءاً على مؤهلاتهم ومهاراتهم وخبرتهم ونتائج الاختبار والمقابلة. - اعداد برنامج لافراد الجدد (المعينين) لاعلامهم واطلاعهم بسياسات واجراءات المكتب.			
٢	يتبع المكتب سياسات واجراءات تعيين خاصة في الحالات التالية: - توظيف اقارب الموظفين.			

	– توظيف اقارب العملاء. – اعادة توظيف المدققين السابقين. – توظيف موظفي عملاء المكتب. توظيف مدققي مكاتب منافسة.			
٣	يضع المكتب برامج وسياسات ومتطلبات التطوير المهني المستمر وابلاغها إلى الافراد.			
٤	يكلف المكتب شخص أو مجموعة اشخاص مراجعة مؤهلات برامج التدريب في المكتب للتاكد من انسجامها وتحقيقها لاهداف المكتب.			
٥	يضع المكتب برامج ونشرات ولقاءات توجيهية كي يطلع العاملين الجدد لمسؤولياتهم المهنية أو سياسات المكتب والامور المهنية الاخرى.			
٦	يقوم المكتب بمراقبة برامج التطوير المهني لكل العاملين بالمكتب ويحتفظ بسجلات ملائمة لهذا الغرض.			
٧	يقوم المكتب بتوفير الكتب والنشرات المحلية والدولية المتعلقة بامور المحاسبة والتدقيق والمتطلبات القانونية والتشريعات وغيرها للاطلاع عليها لمواكبة التطورات الحاصلة في المهنة.			
٨	يزود المكتب العاملين بسياسات واجراءات المكتب الفنية والمهنية واية تعديلات عليها لاتباعها في انجاز مهام عمل المكتب.			
٩	يشرك المكتب العاملين في الندوات والمؤتمرات والاجتماعات والدورات التدريبية والمهنية المتخصصة لتطوير مهاراتهم:- الدولية- المحلية.			
١٠	يوجد توصيف وظيفي لكل مستوى والاداء المتوقع والمؤهلات			

	الضرورية للترقية لكل مستوى.			
١١	امكانية تحديد المعايير التي ستؤخذ بنظر الاعتبار في ترقية العاملين: – المعرفة الفنية. – القدرة على التحليل والاجتهاد. – مهارات التخاطب. – مهارات القيادة والتدريب. – العلاقة مع العملاء. – السلوك الشخصي والصفات المهنية (الشخصية والذكاء). – توفير المؤهلات اللازمة في المدقق لنيل ترخيص محاسب قانوني عراقي أو شهادة مهنية عالمية للترقية إلى وظيفة اشرافية.			
١٢	وضع معايير لترقية المدقق من مستوى وظيفي إلى مستوى وظيفي اعلى من خلال: مستوى الاداء الذي يظهر عليه المدقق. ملائمة وانسجام اهداف المكتب والمدقق المستقبلية. الافضلية في المهام الوظيفية. وجود الفرصة المهنية المتاحة لدى المكتب.			
١٣	يناقش صاحب المكتب أو الشركة (التدقيق) التقييم الوظيفي مع المدقق الذي يتم تعيينه، ويتم التشاور معه فيما يتعلق بتقدمه الوظيفي والفرص المهنية المتاحة امامه.			
١٤	يكلف المكتب شخص أو مجموعة اشخاص مخولين لاتخاذ قرارات الترقية أو انهاء الخدمات، كما وانهم مكلفون باجراء المقابلات لتقييم مرشحي الترقية وتوثيق نتائج المقابلات.			

	ج/ توزيع المهام:			
١	يقوم المكتب باناطة اعمال التدقيق (المراجعة) إلى افراد ممن يمتلكون درجات من التدريب الفني والكفاءة المهنية			
٢	يقوم المكتب بتحديد عدد العاملين لكل عملية تدقيق منفردا. وعلى اساس تقدير الوقت اللازم لكل عملية تدقيق وفقا لجدول اعمال التدقيق.			
٣	– يتم اخذ النقاط التالية عند توزيع العمل على الافراد العاملين – عدد الافراد المطلوبين لكل عملية تدقيق ومتطلبات الوقت الكافي. – تقييم مؤهلات الافراد من حيث الخبرة والموقع الوظيفي والخلفية والخبرة المتخصصة. – تخطيط الاشراف ومشاركة الافراد والمشرفين فيه. – حجم عملية المراجعة ودرجة تعقدها. – الوقت المقدر والمتاح للافراد المكلفين بمهمة التدقيق لانجاز عملية التدقيق. – الحالات التي يحتمل فيها وجود مشاكل في الاستقلالية أو تضارب المصالح. – الفرص المتاحة للتدريب العلمي. – الحالات التي يحتمل فيها وجود مشاكل في الاستقلالية أو تضارب المصالح.			
٤	يقوم المكتب بتكليف شخص يكون مسؤولا على عملية التدقيق بشكلاً كامل حيث يقوم بمراجعة جدول اعمال التدقيق وتوزيع العاملين كلاً حسب مهمته.			
٥	وجود شخص في المكتب يكون مسؤول عن التخطيط لعملية			

	التدقيق.			
١	**د/ التوجيه والاشراف (التفويض– الاستشارات).** التدريب وخبرة العاملين تعتمد على اشراف كافي ومناسب لكافة المستويات الوظيفية.			
٢	وجود نماذج موحدة وقوائم الاستدلال (Chee list) والاستبيانات المعتمدة من قبل المكتب تساعد انجاز عمليات التدقيق بالوقت المناسب.			
٣	غموض بعض القوانين والانظمة والقواعد المهنية والتعليمات المتعلقة بتنظيم المهنة مما يجعل العمل يميل إلى الحكم الشخصي ببعض الحالات.			
٤	يوجد مجال واسع للاجتهاد الشخصي عند اداء عملية التدقيق حيث ان الجهات المسؤولة عن وضع المعايير في العراق لا تواكب التطورات الحاصل في المهنة.			
٥	يضع المكتب اجراءت لحل الاختلافات في الاجتهادات المهنية(الاجتهاد الشخصي) التي تحدث اثناء عملية التقيق.			
٦	متابعة عمل العاملين والاشراف عليهم فضلاٍ عن فحص وتقيم اعمالهم بشكل دوري.			
٧	يتم مناقشة العاملين حول العلاقة بين العمل الذي يؤدونة وعملية التدقيق ككل من قبل المشرف.			
٨	يتم اشراك العاملين في مراجعة اجزاء العمل باكبر قدر ممكن.			
٩	يقوم المدير أو الشريك غير المرتبط بمهمة التدقيق بمراجعة التقارير واوراق العمل للمهمة.			

١٠	يتم توثيق عملية مراجعة التقارير واوراق العمل والنتائج التي تم التواصل اليها وذلك بتوقيع الاحراف الاولى على البنود أو بتعبئة نماذج وقوائم معينة.			
١١	يعمل العاملون تحت اشراف مدققين مختلفين اصحاب كفاءة مهنية عالية من وقت لاخر.			
١٢	يتم التاكد بان العاملون حصلوا على خبرة في مختلف مجالات التدقيق والمجالات القطاعية المختلفة.			
١	**هـ/ الاستشارات.** يعتمد المكتب مبدأ الاستشارة والمشاورة بين الافراد العاملين في الامور المهنية والمعقدة.			
٢	للمكتب سياسات واجراءت خاصة به، فيما يتعلق بالاستشارات ويتم اطلاع العاملين بتلك السياسات والاجراءات.			
٣	يحتاج العاملون في المكتب إلى استشارة اشخاص (معتمدين) اصحاب خبرة مهنية في الامور التالية: – تطبيق القواعد الفنية الصادرة حديثاً. – القطاعات التي تتميز بمتطلبات خاصة بالمحاسبة والتدقيق. – ظهور مشاكل في الممارسة العملية. – اعداد متطلبات تقارير للهيئات التشريعية والتنظيمية.			
٤	يحرص المكتب على الاحتفاظبالادلة الفنية والاصدارات المتعلقة بالقطاعات المختلفة كلاً حسب اختصاصه بمكتبة خاصة أي يقوم المكتب بحفظ الوثائق الخاصة بالاستشارات بملف خاص لغرض اعتمادها كمرجع عند الحاجة.			

٥	لكل مكتب مستشارين قانونيين تعتمد مكاتبهم على ارائهم بالامور القانونية والتشريعية.			
١	**و/ قبول العملاء والمحافظة على العميل** يقوم المكتب بتقييم العميل المحتمل قبل قبول المهمة			
٢	تشمل اجراءات المكتب لتقييم العميل المحتمل على الاتي: – مراجعة المعلومات المالية المتوفرة كالتقارير السنوية والبيانات المالية الدورية والاقرارات الضريبة. – الاستفسار من اطراف مستقلة (كالبنوك،المستشارين القانونيين) عن اية معلومات قد تؤثرعلى قرار تقييم العميل. الاخذ بعين الاعتبار الظروف التي تدعو المكتب إلى اعتبار التكليف بالتدقيق تكليف عناية خاصة أو يمثل خطر غير عادي. – تقييم استقلالية المكتب. – تقييم توفر الخبرة والمهارات البشرية والمعرفة الفنية لدى المكتب بطبيعة عمل العميل. – التاكد من أي قبول للعميل لا يتعارض مع قواعد السلوك المهني.			
٣	يقوم المكتب بمراجعة تقييم العملاء الحاليين لتحديد استمرارية العلاقة معهم في الحالات التاليه: - انتهاء الفترة الزمنية المحددة في التكليف. - حدوث ظروف (لو وجدت في وقت التكليف الاولي) تستدعي رفض العميل. حدوث تغير رئيسي عند العميل في الادارة أو الملكية أو المستشارين القانونيين أو اعضاء مجلسالادارة. - حدوث تغير رئيسي في الاوضاع المالية للعميل.			

	- حدوث تغير رئيسي في طبيعة عمل العميل. - حدوث تغير رئيسي في وضعية قضايا العميل امام المحاكم. - حدوث تغير رئيسي في نظام مهمة التدقيق(مدى التدقيق)			
٤	يوجد شخص مسؤول عن تقييم المعلومات التي تم الحصول عليها عن العميل المحتمل أو الحالي واتخاذ القرارات المناسبة بشأنه.			
١	**ز/ الفحص أو الرقابة الاشرافية:** يتبع المكتب اجراءات خاصة للرقابة الاشرافية وذلك لتوفير ضمان معقول بان السياسات والاجراءات الخاصة برقابة الجودة تعمل بفعالية.			
٢	ان الغرض من اتباع مكاتب التدقيق سياسات واجراءات الرقابة الاشرافية لتقييم مدى فعالية نظام رقابة الجودة ومدى تطبيقه عند اداء مهمة التدقيق.			

تقنين أنظمة المرافعات الشرعية في المحاكم والدوائر القضائية بالمملكة العربية السعودية

(مختارات من مواد النظام السعودي كنموذج)

أ. د. حسن بن محمد سفر

أستاذ السياسة الشرعية والأنظمة

نظام الحكم, نظام القضاء، نظام المرافعات، الأنظمة القانونية والدولية عضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي

المحكم القضائي الدولي المعتمد بوزارة العدل بالمملكة

المقدمة

الحمد لله الذي انزل الأحكام للعدل بين العباد وأرسل رسوله ﷺ لفصل القضاء واقامة الشرع على نهج ما انزل الله فصلى الله عليه وعلى اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا اما بعد:

فان الفصل في الخصومات والقضاء بين العباد سنة متبعه وتشريع انزل. اذ السلطة القضائية وحسم النزاع الناشب بين الخصوم من اجل الاعمال وافضل علوم الشريعة الإسلامية وأعظمها اثرا في حياة المجتمعات وشرائح الناس وفئاتهم. ومن المعلوم في علم الأنظمة القضائية ان علم المرافعات الشرعية الصق العلوم بفقه القضاء:

وقد وفقني الله تبارك وتعالى في البحث، والتدريس, والتأليف, والممارسة في التحكيم القضائي ان اقدم هذه الدراسة عن بعض مواد نظام المرافعات الشرعية في المملكة العربية السعودية والمعمول بها في المحاكم والدوائر القضائية وديوان المظالم.

منهج الدراسة :

اشتمل منهج الدراسة على تمهيد وتبيان لبعض مصطلحات البحث ثم استعراض بعض المواد الهامة بدء من اختصاص المحاكم، وما تبع ذلك من مواد خاصة بهذا الاختصاص، ثم رفع الدعوي إلى المحكمة المختصة, وما تبع ذلك من مواد خاصة بهذا الرفع، ثم بعد استيفاء الدعوى دفاعاتها تأتي مرحلة الأحكام وقف الخصومة وما تبعها من مواد خاصة بهذا الوقف. ثم مرحلة إصدار الأحكام القضائية في الدعوى وما اشتملت عليه من النطق بالحكم حسب ما تبع ذلك من مواد. ثم الانتقال إلى المرحلة الاخيرة بعد اصدار الحكم وهى مرحلة تمييز الحكم من قبل محاكم التمييز. وما أشير إليه من مواد في هذا الموضوع وقبول حق الاعتراض والالتماس من قبل المحكوم عليه أو المدعي عند عدم قناعتهما. ثم مرحلة تدقيق الحكم بتميزه أو نقضه وفق اليات ابانتها مواد النظام حسب ما هو مبين في البحث شرحا وتفصيلا وقد وقفت من خلال بحثي ودراستي هذه على بعض الانظمة القضائية وطرائق المرافعات وكتب القضاء والتطبيقات العملية المعمول بها في المحاكم والدوائر القضائية. وقد ختمت الدراسة ببعض المقارنات بين نظام المرافعات الشرعية وقواعد المرافعات والإجراءات القضائية والعملية امام جهات الادعاء كديوان المظالم وغيره من الجهات ذات العلاقة.

واسأل الله عز وجل التوفيق والسداد في القول والعمل وخدمة المكتبة الحقوقية القضائية والجهات ذات العلاقة بالقضاء وديوان المظالم وهيئات التحقيق والادعاء العام ووزارات العدل والداخلية والمجلس الأعلى للقضاء. والله ولي التوفيق.

تمهيد

يشير العلماء في دراساتهم الجيوسياسية بان الإنسان مدني بطبعة[١]، ويترتب على هذا عدم قدرته على العيش منفردا، والابتعاد عن بني جنسه ولهذا كان لابد من ارتباط الوشائج وتعدد العلاقات في كل ناحية من نواحي الحياة.

وللإنسان رغبات وتطلعات يسعى بكل الوسائل لإشباعها وتحقيقها، فيكثر التعامل، وتتشابك المصالح.

ولقد جاءت الشرائع السماوية والقوانين الوضعية فرسمت حدود هذه العلاقات والمصالح، ووضعت لمها موازين التي يجب ان توزن بها، وقننت بعض الامم الاخرى وانظمة الحكم والدولة في العالم تشريعات وضعية لتحكم بها هذه العلاقات وتطلعات. ولكن على الرغم من ذلك تنشأ المشاكل، وتحدث النزاعات بين البشر فلو ترك العنان لتفاقم الامر، واختل الامن، وانقلبت الموازين, واصبحت الحياة جحيما لا يطاق.

ولهذا كان لابد من معيار عادل حتى لا تختل الموازين وتختلط الحسابات وذلك المعيار هو القضاء فهو امر لازم وضرورة ملحة لحياة الامم ورقيها وساعدتها لان طباع البشر مجبولة على التظالم ومنع الحقوق وقل من الناس من ينصف غيره من نفسه[٢].

فالقضاء امن اجتماعي، وامن سياسي، وامن اقتصادي، وامن انساني وحماية للشريعة وانظمتها وصلاح للرعي والرعية واستقامة لامر الناس ونظرا لمنزلة القضاء وقدسيته شرعت بوابات التقاضي وكراسي العدالة بين الناس وانشأت المحاكم وتنوع القضاء الذي يرجع إلى اصل واحد وهو حماية حق الدفاع امام تلك المحاكم ويمثل فقه الحق معرفة اليات التقاضي ويكون ذلك عبر فهم وادراك ثقافة انظمة المرافعات والاستعانة بفهم وشرح نصوصها. وهذه الدراسة تتناول بعض من جوانبها.

مصطلحات البحث

١- المرافعات الشرعية:

المقصود بالمرافعات الشرعية: الآليات المتبعة للترافع من بداية الدعوى إلى نهايتها وفق أحكام الشريعة الإسلامية[٣].

وقد صدر بهذه الآليات نظاماً بالمرسوم الملكي رقم (م/٢١) وتاريخ ١٤٢١/٥/٢٠ المبني على قرار مجلس الوزراء رقم ١١٥ وتاريخ ١٤٢١/٥/١٤ والمنشور في جريدة أم القرى بتاريخ ١٤٢١/٦/١٧.

٢- الحكم القضائي:

وأما الحكم القضائي فهو: فصل الخصومات وقطع المنازعات على وجه مخصوص.

٣- الشروط المعتبرة في النظام:

١-أن يكون بعد استيفاء القضية مرافعاتها الشرعية.

٢-أن يكون النطق بالحكم علنياً يسمعه الخصوم.

٣-أن يكون لفظه واضحا وصريحاً وموافقا للدعوى من غير تردد.

٤-أن يكون اللفظ دالاً على الإلزام[٤].

٤- تقنين الأحكام:

المقصود بها: تبويب كافة الأحكام الشرعية والقانونية التي تتعلق بالقضاء وصياغتها في صور مواد مرتبة، وبنود معلومة مرقمة. ثم إلزام القضاء بالحكم بها من قبل ولي الأمر في الدولة الإسلامية وذلك على غرار النسق القانوني الحديث[٥]. مع تبيان شرح وتفصيل للمواد.

الاختصاص

المراد بالاختصاص في اللغة: تفرد بعض لشيء بما لا يشاركه فيه الجملة.

والمراد به في باب القضاء: قصر تولية الإمام القاضي عملاً (أي مكاناً) ونظرا (أي موضوعاً) أو غيرهما في سماع الدعاوى وما يحلق بها والفصل فيها.

أنواع الاختصاص:

١. الاختصاص الدولي.

٢. الاختصاص الولائي (الوظيفي).

٣. الاختصاص النوعي.

٤. الاختصاص القيمي.

٥. الاختصاص المكاني.

٦. الاختصاص الزماني.

النوع الأول- الاختصاص الدولي:

أي ولاية القضاء في الدولة بنظر الدعوى إذا كان أحد عناصرها أجنبياً، ويدخل فيه ولاية القضاء السعودي على الخصم غير السعودي إذا كان مقيماً بالمملكة، أو خارجها في أحوال محددة. والولاية على المواطن السعودي المقيم بالخارج.

وقد خير الشرع الإسلامي الحاكم المسلم بين الحكم بين غير المسلمين، أو الإعراض عنهم ليتحاكموا في بلادهم: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْۖ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔاۖ وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٤٢﴾﴾(٦).

النوع الثاني- الاختصاص الولائي (الوظيفي).

وهو قصر ولاية كل جهة قضائية على أقضية معينة.

مثاله: اختصاص قضاء المظالم بنوع من الأقضية، واختصاص القضاء العام بنوع آخر.

النوع الثالث- الاختصاص النوعي:

وهو قصر ولاية القاضي على نوع واحد أو أكثر من أنواع الأقضية.

مثالـه: توليـة القاضـي علـى قضـايا الأنكحـة أو الـدماء أو المعـاملات الماليـة، أو العقارية، أو الحدود الشرعية.

النوع الرابع- الاختصاص القيمي:

وهو قصر ولاية القاضي على النزاع الذي لا تزيد قيمته عن نصاب محدد من المال، سواء كان نقوداً أو عروضاً.

النوع الخامس- الاختصاص المكاني (المحلِّي):

وهو قصر ولاية القاضي على إقليم محدد لا يتجاوزه.

مثاله: قصر ولاية القاضي على مكة أو المدينة أو جدة أو الرياض، وينفذ حكمه على المقيم بها والمارِّ بها أيضاً.

النوع السادس- الاختصاص الزماني:

وهو قصر ولاية القاضي على الأقضية زمناً معيناً.

مثالـه: أن يولى القاضـي سنة أو نحوها، وكذا تحديد سنٍّ معيّنٍ لا يقضـي القاضـي بعده، ونحو ذلك.

وفي القضاء السعودي يحال القاضي إلى التقاعد متى بلغ من العمر سبعين عاماً.

طرق الاختصاص:

الطرق التي يبين بها اختصاص القاضي وما يدخل في عمله ونظره وهي:

١. نص التولية: وهو ما يبينه الإمام أو نائبه للقاضي من عمل أو نظر عند توليته.

٢. العُرف وما جرى العمل به: إذا عُدم النصّ الصريح فإنه يُصار إلى العرف القضائي وما جرى العمل به، لتفسير مجمل نصوص التولية وما في حكمها.

الاختصاص الدولي

المادة الرابعة والعشرون:

تختص محاكم المملكة بنظر الدعاوى التي ترفع على السعودي؛ ولو لم يكن له محل إقامة عام أو مختار في المملكة، فيما عدا الدعاوى العينية المتعلقة بعقار واقع خارج المملكة.

شرح المادة (٢٤) من نظام المرافعات الشرعية:

هذه المادة تبين أنَّ محاكم المملكة مختصة بنظر القضايا التي تقام على السعودي أيًّا كان موطنه داخل المملكة أو خارجها، فإن كان عنوانه مجهولاً تسمع الدعاوى عليه غيابياً، وإن كان للمدعى عليه أكثر من سكن في المملكة فللمدعي أن يقيم عليه الدعوى في أحد هذه البلدان، كما في الفقرة الرابعة من اللائحة التنفيذية للمادة الرابعة والثلاثين، وإن لم يكن للمدعي والمدعى عليه محل إقامة في المملكة فللمدعي رفع الدعوى في المدن الرئيسة، إلا إذا كان للمدعى عليه محل إقامة داخل المملكة يأوي إليه، فتقام الدعوى في ذلك المحل.

اللوائح المنظمة المتعلقة بالمادة (٢٤) من نظام المرافعات الشرعية:

٢٤/١ يتحقق القاضي من جنسية المدعى عليه.

٢٤/٢ على المدعي أن يوضح عنوان المدعى عليه؛ وفق المادة (٣٩).

٢٤/٣ يتم إبلاغ المدعى عليه السعودي إذا كان خارج المملكة بوساطة جهة الاختصاص، وفق المادة (٢٠) مع مراعاة المواعيد ومدة التبليغ حسب اجتهاد ناظر القضية بحيث لا تقل المدة عما ورد في المادتين (٢٢، ٤٠).

٢٤/٤ إذا كان المدعى عليه السعودي خارج المملكة غير معروف العنوان لدى المدعي فتكتب المحكمة إلى وزارة الداخلية عن طريق إمارة المنطقة للتحري عنه، ومن ثمَّ الكتابة لوزارة الخارجية لإعلانه بالطرق المناسبة.

٢٤/٥ يقصد بالدعاوى العينية المتعلقة بالعقار: كل دعوى تقام على واضع اليد على عقار ينازعه المدعي في ملكيته، أو في حق متصل به؛ مثل: حق الانتفاع، أو الارتفاق، أو الوقف، أو الرهن، ومنه: دعوى الضرر من العقار ذاته، أو الساكنين فيه.

شرح المادة (٢٥) من نظام المرافعات الشرعية:

تبين هذه المادة أن المحاكم السعودية مختصة بنظر الدعاوى التي ترفع على غير السعودي مسلماً كان أو غيره- كما في الفقرة الأولى من اللائحة التنفيذية- إذا كان له محل إقامة في المملكة على وجه الاعتياد، أو كان يسكنه مدة من العام، أو كان له فيه عائلة أو أعمال أو تجارة يتردد عليها، أو محل يدير عمله فيه.

ويلاحظ هنا: أنه إذا احتاج غير السعودي الذي أقيمت عليه دعوى إلى تمديد فترة الإقامة في المملكة فإنَّ القاضي يحدد المدة الكافية لإكمال نظر الدعوى ويكتب بها إلى جهة الاختصاص للسماح له بالبقاء في البلاد حتى تنتهي دعواه.

اللوائح المنظمة المتعلقة بالمادة (٢٥):

١/٢٥ تسمع الدعوى على غير السعودي سواء أكان المدعي مسلماً، أم غير مسلم.

١/٢٥ إذا صدر أثناء نظر القضية من المدعى عليه ما يوجب ترحيله عن البلاد، فلناظر القضية تحديد المدة الكافية لإكمال نظر القضية، مع مراعاة المبادرة إلى إنجازها.

المادة السادسة والعشرون:

تختص محاكم المملكة بنظر الدعاوى التي ترفع على غير السعودي الذي ليس له محل إقامة عام أو مختار في المملكة في الأحوال الآتية:

أ- إذا كانت الدعوى متعلقة بمال موجود في المملكة، أو بالتزام تعتبر المملكة محل نشوئه أو تنفيذه.

ب- إذا كانت الدعوى متعلقة بإفلاس أشهر في المملكة.

ج- إذا كانت الدعوى على أكثر من واحد، وكان لأحدهم محل إقامة في المملكة.

شرح فقرات المادة (٢٦) من نظام المرافعات الشرعية:

أ. إذا كانت الدعوى تتعلق الدعوى تتعلق بمال موجود في المحل أو كانت محل نشوئه أو تنفيذه. سواء كان عقاراً أم غيره، ويدخل فيه الوصية على مال موجود كله أو بعضه في المملكة، وكذلك العقود التي أُبرمت داخل المملكة، وكذا إن تعاقد اثنان خارج المملكة واتفقا على تنفيذ العقد داخل المملكة كإنشاء مصنع مثلاً ولو كان المدعى عليه غير سعودي، لأن محل تنفيذ العقد هو المملكة، وعلى القاضي التحقق من وجود المال بالأدلة المعتد بها.

ب. إذا كانت الدعوى تتعلق بإفلاس أُشهر في المملكة. تسمع الدعوى في محاكم المملكة وذلك كدعوى الغرماء إثبات حقوقهم من المال الذي حُجز عليه بعد إعلان الإفلاس، أو الاعتراض على سداد بعض الغرماء لأنَّ ديونهم نشأت بعد الحجر. والمفلس عند جمهور الفقهاء: من زادت ديونه على ماله.

ج. إذا كانت الدعوى على أكثر من واحد بشراكة في مال أو إرث أو غير ذلك وكان لأحدهم محل إقامة عام أو مختار في المملكة، وقد سبق بيان ما يتعلق بهذه الفقرة في شرح المادة (٢٤) التي تبين إجراءات تبليغ غير السعودي الذي ليس له محل إقامة عام أو مختار في المملكة

اللوائح المنظمة المتعلقة بالمادة (٢٦) من نظام المرافعات الشرعية:

١/٢٦ يقصد بمحل نشوء الالتزام: كونه قد أبرم داخل المملكة؛ سواء: أكان هذا الالتزام من طرفين، أم أكثر؛ حقيقيين؛ أو اعتباريين، أم كان من طرف واحد كالجعالة، وغيرها؛ وسواء: أكان الالتزام بإرادة؛ كالبيع، أم بدون إرادة، كضمان المتلف.

٢/٢٦ يقصد بمحل تنفيذ الالتزام: أن يتم الاتفاق في العقد على تنفيذه- كليّاً أو جزئيّاً- في المملكة؛ ولو كان محل إنشائه خارج المملكة.

٣/٢٦ على ناظر القضية أن يتحقق من وجود المال في المملكة بالطرق الشرعية؛ حسب نوع المال ومستنداته؛ سواء: أكانت هذه المستندات مقدمة من المدعي أم من جهة الاختصاص.

المادة السابعة والعشرون:

تختص محاكم المملكة بالنظر في الدعوى المقامة على المسلم غير السعودي الذي ليس له محل إقامة عام أو مختار في المملكة، وذلك في الأحوال الآتية:

أ- إذا كانت الدعوى معارضة في عقد زواج يراد إبرامه في المملكة.

ب- إذا كانت الدعوى بطلب الطلاق، أو فسخ عقد الزواج؛ وكانت مرفوعة من الزوجة السعودية، أو التي فقدت جنسيتها بسبب الزواج؛ متى كانت أي منهما مقيمة في المملكة، أو كانت الدعوى مرفوعة من الزوجة غير السعودية المقيمة في المملكة على

زوجها الذي كان له محل إقامة فيها متى كان الزوج قد هجر زوجته وجعل محل إقامته في الخارج، أو كان قد أبعد من أراضي المملكة.

ج- إذا كانت الدعوى بطلب نفقة؛ وكان المطلوب له النفقة مقيماً في المملكة.

د- إذا كانت الدعوى بشأن نسب صغير في المملكة، أو كانت متعلقة بمسألة من مسائل الولاية على النفس أو المال؛ متى كان للقاصر أو المطلوب الحجر عليه محل إقامة في المملكة.

هـ- إذا كانت الدعوى متعلقة بمسألة من مسائل الأحوال الشخصية الأخرى؛ وكان المدعي سعوديّاً، أو كان غير سعودي مقيماً في المملكة، وذلك إذا لم يكن للمدعى عليه محل إقامة معروف في الخارج.

شرح المادة (٢٧) من نظام المرافعات الشرعية:

أحوال الاختصاص المحاكم السعودية بنظر الدعوى على المسلم غير السعودي

تبين هذه المادة اختصاص محاكم المملكة بسماع الدعوى المقامة على المسلم غير السعودي أيّاً كانت جنسيته ولغتة ولو لم يكن له محل إقامة عام يسكنه في المملكة على وجه الاعتياد ولا محل إقامة مختار في المملكة في عدة حالت بينتها المادة وهي:

أولاً: إذا كانت الدعوى في المعارضة على عقد زواج سوف يبرم في المملكة:

في حال كانت الدعوى معارضة في عقد زواج يراد إبرامه في المملكة ولم يكن للمدعى عليه محل إقامة في المملكة معتاد أو مختار، وهو المكان الذي يقرره الشخص لتلقي الإخطارات والتبليغات الموجهة إليه بشأن مواضيع أو معاملات معينة.

ثانياً: إذا كانت الدعوى بطلب طلاق أو فسخ من الزوجة ولو لم يكن للمدعى عليه محل أقامة في المملكة عام أو مختار في الصور التالية:

أ- إذا كانت الدعوى مرفوعة من زوجته السعودية أو زوجته التي فقدت جنسيتها السعودية بدلالة الاقتران بسبب الزواج متى كانت أي منهما مقيمة في المملكة.

ب-إذا كانت الدعوى مرفوعة من الزوجة غير السعودية المقيمة في المملكة على زوجها المسلم غير السعودي الذي كان له محل إقامة فيها متى هجر زوجته واتخذ محلا للإقامة خارج المملكة أو كان قد أبعد عن أراضي المملكة.

ثالثاً: تختص محاكم المملكة بسماع الدعوى على المسلم غير السعودي الذي تلزمه النفقة ولو لم يكن له محل إقامة عام أو مختار في المملكة بطلب النفقة لصغير أو كبير ماضية أو حاضرة متى كان المطلوب نفقته مقيماً بالمملكة.

رابعاً: تختص محاكم المملكة بسماع الدعوى على المسلم غير السعودي ولو يكن له محل إقامة عام أو مختار في دعاوى النسب والولاية

أ- إذا كانت الدعوى بشأن نسب صغير يقيم في المملكة العربية السعودية.

ب-إذا كانت الدعوى متعلقة بمسألة من مسائل الولاية على النفس أو المال.

فائدة هامة:

الولاية على الإنسان في نفسه وماله وبدنه أربع، وهي كالتالي:

١. الولاية على النكاح:

وهي سلطة تمكن الإنسان من تزويج موليته من ابنة وأخت ونحوهما، وذلك أمر مقرر شرعاً وقد اعتنى به الفقهاء وبينوا لها الأحكام وتذكر في شروط النكاح.

٢. الولاية على البدن (الحضانة):

استحقاق حفظ صغير ومعتوه (مختل العقل) ومجنون عما يضرهم وتربيتهم بعمل مصالحهم.

٣. الولاية على المال:

وهي سلطة تمكن الإنسان من أبٍ ونحوه من الولاية على مال الصغير والمجنون والمعتوه حتى يبلغ رشداً.

٤. الولاية على النفس:

وهي سلطة تمكن الإنسان من التأديب والتربية والحماية والإذن والمنع لمصلحة المولَّى عليه ونحو ذلك.

اللوائح المنظمة المتعلقة بالمادة (٢٧) من نظام المرافعات:

١/٢٧ في جميع الأحوال الواردة في هذه المادة عدا الفقرة (هـ) يتم إبلاغ المدعى عليه المقيم خارج المملكة بصورة من صحيفة الدعوى مطبوعة ومختومة بخاتم المحكمة،

ويحدد في التبليغ وقت نظرها، وترسل صورة التبليغ ومعها صورة صحيفة الدعوى من المحكمة إلى وزارة الخارجية عبر إمارة المنطقة.

٢/٢٧ يحدد للمدعى عليه المقيم خارج المملكة مدة لا تقل عن المدة المنصوص عليها في المادتين (٢٢، ٤٠) للحضور أو توكيل من يراه.

٣/٢٧ إذا كان المدعى عليه غير السعودي ممنوعاً من دخول المملكة: فله التوكيل حسب التعليمات.

٤/٢٧ يكون نظر الدعوى في الأحوال المذكورة في هذه المادة في بلد المدعي.

٥/٢٧ يقصد بمسائل الأحوال الشخصية الأخرى الواردة في الفقرة (هـ) مثل: المواريث، والوصايا، والحضانة.

٦/٢٧ الدعوى المذكورة في الفقرة (ه) تنظر غيابياً ضد المدعى عليه؛ لتعذر تبليغه، وتسري على الحكم تعليمات التمييز.

المادة الثامنة والعشرون:

فيما عدا الدعاوى العينية المتعلقة بعقار خارج المملكة تختص محاكم المملكة بالحكم في الدعوى إذا قبل المتداعيان ولايتها؛ ولو لم تكن داخلة في اختصاصها.

شرح المادة (٢٨) من نظام المرافعات الشرعية:

تبين هذه المادة أنه متى قبل المتداعيان– الأجنبيان– أو أحدهما مهما كان موطنهما وديانتهما ولو لم تكن المحاكم السعودية مختصة بها– ولاية محكمة من محاكم المملكة صراحة، مثل إقرارهما الصريح بالموافقة على سماع الدعوى في محاكم المملكة، أو ضمناً، مثل أن يسمع المدَّعى عليه الدعوى ويجيب عليها ولا يدفع بعدم الاختصاص في الجلسة الأولى فإنها تكون مختصة بنظر الدعوى بصرف النظر عن الاختصاص الدولي ما دامت المحكمة مختصة نوعياً ووظيفياً بمثل هذه القضية، عدا الدعوى العينية المتعلقة بعقار يقع خارج المملكة فلا تسمع فيه الدعوى مهما قبل المترافعان ولايتها.

اشتراط الشخص على معامله التقاضي في المملكة:

متى اشترط شخص على معامله بأنه عند التقاضي تختص محاكم المملكة بالفصل في النزاع بينهما فتسمع الدعوى عليه بالمملكة في أي حق من الحقوق مالية أو تجارية أو من قضايا الأنكحة عدا الدعاوى العينية المتعلقة بعقار خارج المملكة.

التنازل عن الاختصاص المحلي:

يصح التنازل عن الاختصاص المحلي إذا قبل شخصان من سكان المملكة من مواطنين أو غيرهم ولاية محكمة من محاكم السعودية في محل إقامة المدعى عليه أو وكيل أحدهما داز ذلك ما دامت مختصة نوعياً بالدعوى، عدا الدعاوى المتعلقة بعقار خارج المملكة.

اللوائح المنظمة المتعلقة بالمادة (٢٨):

١/٢٨ تشمل هذه المادة المتداعيين المسلمين وغير المسلمين.

المادة التاسعة والعشرون:

تختص محاكم المملكة باتخاذ التدابير التحفظية والوقتية التي تنفذ في المملكة؛ ولو كانت غير مختصة بالدعوى الأصلية.

شرح المادة (٢٩) من نظام المرافعات الشرعية:

التدابير في اللغة: مصدر (دبّر) يقال: دبر الأمر والمعنى: ساسه ونظر في عاقبته.

والمراد به هنا: الأوامر التي يصدرها القاضي قبل نظر الدعوى أو أثناءها مما يقتضية حُسن سيرها، أو حفظ حقوق لمتخاصمين فيها أو أحدهما عاجلاً أو آجلاً.

والتدبير التحفظي: إجراء يتخذه القاضي من أجل حماية مالٍ أو حقٍّ قبل رفع الدعوى أو أثناءها.

ومثاله: الحجز التحفظي.

والتدبير الوقتي: هو الإجراء الذي يتخذه القاضي بصورة مؤقتة، من أجل معالجة وضع قائم.

ومثاله: فرض نفقة مؤقتة في المال الموروث قبل القسمة والمنع من السفر وسائر ما يقتضيه الاستعجال مما هو مذكور في المادة الرابعة والثلاثين بعد المائتين، ويشترط لتنفيذ تلك التدابير، ألا تكون الدعوى الأصلية مخالفة للشريعة الإسلامية.

اللوائح المنظمة المتعلقة بالمادة (٢٩) من نظام المرافعات الشرعية:

٢٩/١ يقصد بالتدابير التحفظية الإجراءات التي تتخذ من أجل حماية مال أو حق، مثل ما جاء في المواد (٢٠٨- ٢١٦).

٢٩/٢ التدابير الوقتية هي: الإجراءات التي يتخذها القاضي للنظر في الحالات المستعجلة بصورة وقتية، حتى يصدر الحكم في الدعوى الأصلية. مثل ما جاء في المواد (٢٣٤- ٢٤٥).

٢٩/٣ يشترط لتنفيذ تلك التدابير: ألاّ تكون الدعوى الأصلية مخالفة للشريعة الإسلامية وفقاً للمادة (١).

٢٩/٤ يتقدم اتخاذ التدابير التحفظية والوقتية طلب من المحكمة التي تنظر الدعوى الأصلية أو طلب من أحد طرفي النزاع بعد ثبوت ما يدل على قيام الدعوى الأصلية.

٢٩/٥ جميع الوثائق الواردة من خارج المملكة يلزم تصديقها من وزارتي الخارجية والعدل وتترجم إلى اللغة العربية.

المادة الثلاثون:

اختصاص محاكم المملكة يستتبع الاختصاص بنظر المسائل الأولية والطلبات العارضة على الدعوى الأصلية، وكذا نظر كل طلب يرتبط بهذه الدعوى ويقتضي حسن سير العدالة أن ينظر معها.

شرح المادة (٣٠) من نظام المرافعات الشرعية:

مصطلحات ضرورية قبل شرح هذه المادة:

١. الطلبات الأصلية: الطلبات التي يحدد بها المدعي مبتغاه من الدعوى منذ بدايتها.
٢. الطلبات العارضة: الطلبات التي تطرأ بعد نظر الدعوى وقبل الحكم مما يبديه أحد الطرفين أثناء نظر الدعوى وله ارتباط بالدعوى.

٣. المسائل الأولية: أي الأمور التي يوقف الفصل في موضوع الدعوة على البت فيها، مثب البت في الاختصاص والأهلية والصفة.

٤. الطلب المرتبطب بالدعوى الأصلية: وهو مطالبة متصلة بالدعوى الأصلية اتصالاً وثيقاً من جهة الموضوع أو السبب الذي يقتضي حسن سير الدعوى وحفظ الحقوق

ومثاله: أن يطالب العامل بأجرة عمله كطلب أصلي، ويطلب فسخ العقد كطلب مرتبط بالدعوى أو عكس ذلك، أو أن يطلب رب العمل من المقاول تعويضه للإخلال بالعقد كطلب أصلي ويطل بفسخ العقد كطلب مرتبط بالدعوى أو عكس ذلك.

اختصاص المحاكم السعودية بما يتبع الدعوى الأصلية من طلبات ونحوها:

تبين هذه المادة أنَّ محاكم المملكة إذا اختصت بنظر النزاع تبعه اختصاصها بنظر المسائل التالية:

١. المسائل الأولية التابعة للطلب الأصلي فتنظر تبعاً له.

٢. الطلبات التعارضة التي تثار عند السير في الدعوى ويبت فها مع الطلبات الأصلية.

٣. كل طلب مرتبط بالدعوى لأصلية يقتضي حسن سير الدعوى وحفظ الحقوق واحترامها أن ينظر معها، لأن تركه يؤدي إلى هلاك الحق أو تأخير حصوله ونحو ذلك، ويحكم في هذه الطلبات مع الطلبات الأصلية.

اللوائح المنظمة المتعلقة بالمادة (٣٠) من نظام المرافعات الشرعية:

٣٠/١ يقصد بالمسائل الأولية: الأمور التي يتوقف الفصل في الدعوى على البت فيها مثل: البت في الاختصاص، والأهلية، والصفة، وحصر الورثة قبل السير في الدعوى.

٣٠/٢ يقصد بالطلبات العارضة: كل طلب يحصل بعد السير في الخصومة مما يبديه أحد الطرفين أو غيرهما- إدخالاً أو تدخلاً أثناء نظر الدعوى- وله ارتباط بالدعوى الأصلية فينظر معها وفق المواد (٧٥- ٨٠).

٣٠/٣ يقصد بالطلب المرتبط بالدعوى: كل طلب له ارتباط وثيق بالدعوى الأصلية. مثل: دعوى المطالبة بأجرة العمل إذا ارتبط بها طلب فسخ عقد العمل، وكذا: طلب التعويض عند الإخلال بتنفيذ العقد يرتبط به طلب الفسخ.

الاختصاص النوعي

المادة الحادية والثلاثون:

من غير إخلال بما يقضي به نظام ديوان المظالم، وبما للمحاكم العامة من اختصاص في نظر الدعوى العقارية، تختص المحاكم الجزئية بالحكم في الدعاوى الآتية:

أ- دعوى منع التعرض للحيازة ودعوى استردادها.

ب- الدعاوى التي لا تزيد قيمتها على عشرة آلاف ريال، وتحدد اللائحة التنفيذية كيفية تقدير قيمة الدعوى.

ج-الدعوى المتعلقة بعقد إيجار لا تزيد الأجرة فيه على ألف ريال في الشهر بشرط ألا تتضمن المطالبة بما يزيد على عشرة آلاف ريال.

د- الدعوى المتعلقة بعقد عمل لا تزيد الأجرة أو الراتب فيه على ألف ريال في الشهر بشرط ألا تتضمن المطالبة بما يزيد على عشرة آلاف ريال.

ويجوز عند الاقتضاء تعديل المبالغ المذكورة في الفقرات (ب، جـ، د) من هذه المادة، وذلك بقرار من مجلس القضاء الأعلى بهيئته العامة بناء على اقتراح من وزير العدل.

شرح المادة (٣١) من نظام المرافعات الشرعية:

الاختصاص الموضوعي هو قصر ولاية القاضي على نوع أو أكثر من أنواع الأقضية، كالأنكحة أو الدماء أو الأموال، والمادة الحادية والثلاثون تحدد الاختصاص النوعي للمحاكما الجزئية، فلا يدخل في اختصاص المحاكم الجزئية الدعاوى الحقوقية التالية:

أ- العقود الإدارية لأنها من اختصاص ديوان المظالم، ومنها المقاولات الحكومية.

ب- الدعاوى المتعلقة بالعقار، كالاسترداد والحيازة ومنع التعرض ووقف الأعمال الجديدة فيها لأنها من اختصاص المحاكم العامة.

الدعاوى التي تختص بنظرها المحاكم الجزئية:

تختص المحاكم الجزئية في المسائل الحقوقية، بنوعين من الدعاوى:

أحدهما: دعاوى الحيازة المستعجلة المتعلقة بالمنقول.

وثانيهما: الدعاوى القيمية المحددة بنصاب معين.

دعاوى الحيازة المستعجلة المتعلقة بالمنقول:

تختص المحاكم الجزئية بسماع دعاوى الحيازة منعاً للتعرض أو استرداداً متى تعلق ذلك بالمنقول، وله عدة شروط:

١. أن تكون الدعوى مستعجلة قد توفرت شروطها، فإن كانت الدعوى موضوعية أو تخلف شرط من شروط الدعوى المستعجلة لم تسمع دعوى حيازة المنقول لدى المحكمة الجزئية إلا أن تكون قيمته من اختصاصها.
٢. أن يكون المدعى به منقولاً، إذ العقار من اختصاص المحكمة العامة مهما كان نوع الدعوى فيه حيازة أو غيرها، كما لا يدخل في دعاوى الحيازة دعوى النقد، إذ هي دعوى موضوعية تنظرها المحكمة المختصة بالموضوع.
٣. أن تسلب الحيازة عن طريق الحيلة أو القوة، فإن سلمها الحائز باختياره للمدعى عليه من غير حيلة اختصت بنظرها المحكمة المختصة بالموضوع.
٤. أن تقام دعوى الحيازة على استقلال فإن أقيمت دعوى الحيازة أثناء قيام النزاع أو معها كطلب عارض له صفة الاستعجال، اختصت بنظرها محكمة الموضوع (عامة أو جزئية)

تعريف الحيازة:

الحيازة في اللغة: من الحوز وهو ضمُّ الشيء، فكل من ضمَّ شيئاً إلى نفسه فقد حازه واحتازه.

واصطلاحاً: وضع اليد على الشيء مع القدرة على التصرف فيه.

ويطلق كثير من الفقهاء الحيازة على وضع اليد[٧].

وقد سبق أن الدعاوى المتعلقة بالحيازة ثلاثة أقسام رئيسة، سنبين بعض ما يتعلق بها في الأسطر القادمة:

القسم الأول- دعوى منع التعرض للحيازة:

وهي مطالبة واضع اليد على العين من عقار أو منقول ممن يده عليها يد ضمان أو أمانة أو ملك- المتعرض لها ومنعه من ذلك.

القسم الثاني- دعوى استرداد أو حيازة:

وهي مطالبة واضع اليد على العين من عقار أو منقول ممن يده عليها يد أمانة أو ضمان أو ملك بردها إلى حيازته.

القسم الثالث– دعوى وقف الأعمال الجديدة

وهي نوعان موضوعية ومستعجلة.

الموضوعية: هي مطالبة يقيمها المعي الذي يضع يده على العين ضد المدعى عليه ليزيل ما أحدثه في ملكه أو يمنعه مما يريد إحداثه مضراً بالمدعي عاجلاً أو آجلاً.

المستعجلة: وهي مطالبة مؤقتة يقيمها واضع اليد على العين من مالك أو مستأجر أو غيرهما ممن يده عليها يد أمانة– بمنع الأعمال الجديدة التي شرع فيها المدعى عليه في ملكه أو فيما تحت يده من مضرة بالمدعي لتوقف هذه الأعمال حتى صدور حكم في الموضوع.

الاختصاص القيمي

وهو قصر ولاية القاضي على النزاع الذي لا تزيد قيمته على نصاب محدد من المال

شرعيته:

فعله عمر ﷺ، فقد روي عن ابن عمر ﷺ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «وما اتخذ رسول الله ﷺ قاضياً، ولا أبو بكر، ولا عمر، حتى كان في آخر زمانه، فقال ليزيد بن أخت نمر: اكفتى بعض الأمور– يعني صغارها–»(٨).

وللاختصاص القيمي للمحكمة الجزئية شرطان هما:

١. أن تكون المطالبة بما قيمته عشرون ألف ريال فما دون.

٢. أن تقام الدعوى فيه على استقلال، فإن كانت دعوى عارضة فتنظرها المحكمة التي تنظر الدعوى الأصلية.

اللوائح المنظمة المتعلقة بالمادة (٣١) من نظام المرافعات الشرعية:

١/٣١ يقصد بالحيازة في هذه المادة: ما تحت اليد من غير العقار الذي يتصرف فيه بالاستعمال بحكم الإجارة، أو العارية، أو يُتصرف فيه بالنقل من ملكه إلى ملك غيره؛ سواء أكان بالبيع، أم الهبة، أم الوقف.

٢/٣١ دعوى منع التعرض للحيازة هي من قبيل منع الضرر، ويقصد بها: طلب المدعي (واضع اليد) كف المدعى عليه عن مضايقته فيما تحت يده.

٣/٣١ يشترط لسماع دعوى منع التعرض للحيازة: أن يكون المدعي واضعاً يده- حقيقة- على المحوز، ولو لم يكن مالكاً لَه؛ كالمستأجر، والمستعير، والأمين.

٤/٣١ دعوى استرداد الحيازة هي: طلب من كانت العين بيده- وأخذت منه بغير حق، كغصب وحيلة- إعادة حيازتها إليه، حتى صدور حكم في الموضوع بشأن المستحق لها.

٥/٣١ يشترط لسماع دعوى استرداد الحيازة: ثبوت حيازة العين من المدعي قبل قيام سبب الدعوى، ولو بغير الملك؛ كحيازة المستأجر ونحوه.

٦/٣١ دعوى منع التعرض للحيازة، ودعوى استردادها المتعلقة بالمنقول إذا رفعت بدعوى مستقلة قبل رفع الدعوى الأصلية في الموضوع تختص بنظرها المحكمة الجزئية وفق المادة (٣١).

أما إذا رفعت هذه الدعوى مع الدعوى الأصلية، أو بعد رفعها كطلب عارض فتنظرها المحكمة المختصة بنظر الدعوى الأصلية في الموضوع وفق المادة (٢٣٣).

٧/٣١ تسقط دعوى استرداد الحيازة بإقامة المدعي دعوى إثبات الحق في أصل الملك، ولو في أثنائها.

٨/٣١ النظر في دعوى منع التعرض للحيازة، ودعوى استردادها لَه صفة.

الاستعجال وفق المادة (٢٣٤).

٩/٣١ يشمل الاختصاص الوارد في الفقرة (ب): الدعاوى في الأموال (النقد)، وفي الأعيان غير العقار، وفي أقيام المنافع من العقار وغيره.

١٠/٣١ يرجع في تقدير قيمة الدعوى (قيمة المدعى به) إلى طلب المدعي فإن لم يمكن فيتم التقدير من قبل اثنين من أهل الخبرة.

١١/٣١ المبالغ المنصوص عليها في الفقرات (ب، ج، د) من هذه المادة عدلت (بقرار مجلس القضاء الأعلى رقم ٢٠ وتاريخ ١٤٢٢/٦/٢٣هـ المعمم برقم ١٣/ت/١٨٢٥ وتاريخ ١٤٢٢/٧/١٤هـ) إلى مبلغ عشرين ألف ريال فما دون.

١٢/٣١ المعتد به هو نصاب الدعوى، فإذا تعدد الخصوم- مدعون أو مدعى عليهم- وكان الحق متحداً في السبب، أو الموضوع، كالشركاء في مال، أو إرث، وساغ جمعهم في دعوى واحدة فالمعتد به هو مجموع المبلغ المدعى به دون الالتفات إلى نصيب كل فرد منهم. وإذا طالب كل شريك بحقه منفرداً دون شركائه وساغ ذلك فالمعتد به نصيبه وكذا لو كان الشريك مطلوباً (مدعى عليه).

١٣/٣١ دعاوى الضرر من المنتفعين بالعقار سواء أكانوا عزاباً أم غيرهم، من اختصاص المحاكم الجزئية وتسمع في مواجهة المستأجر، إلا إذا كان العقار مشتملاً على عدة وحدات سكنية مؤجرة على عزاب، فتكون الدعوى على المالك لمنعه من تأجير العزاب، أما دعاوى الضرر من العقار نفسه، ومن ذلك منع إنشاء قصر للأفراح، أو محطة للوقود أو نحوهما، فمن اختصاص المحاكم العامة.

١٤/٣١ النظر في دعوى منع التعرض للحيازة ودعوى استردادها المتعلقة بالعقار من اختصاص المحاكم العامة وفق الفقرة (أ) من المادة (٣٢).

المادة الثانية والثلاثون:

من غير إخلال بما يقضي به ديوان المظالم، تختص المحاكم العامة بجميع الدعاوى الخارجة عن اختصاص المحاكم الجزئية، ولها على وجه الخصوص النظر في الأمور الآتية:

أ- جميع الدعاوى العينية المتعلقة بالعقار.

ب- إصدار حجج الاستحكام، وإثبات الوقف، وسماع الإقرار به، وإثبات الزواج، والوصية، والطلاق، والخلع، والنسب، والوفاة، وحصر الورثة.

ج- إقامة الأوصياء، والأولياء، والنظار، والإذن لهم في التصرفات التي تستوجب إذن القاضي، وعزلهم عند الاقتضاء.

د- فرض النفقة وإسقاطها.

هـ-تزويج من لا ولي لها من النساء.

و- الحجر على السفهاء والمفلسين.

شرح المادة (٣٢) من نظام المرافعات الشرعية:

تبين هذه المادة قاعدة في اختصاص المحاكم العامة، وهي أن الأصل عموم نظرها لجميع الدعاوى التي لا يختص بنظرها ديوان المظالم ولا المحاكم الجزئية السابق بيان اختصاها في المادة السالفة.

صور من اختصاص المحاكم العامة:

أ- جميع الدعاوى العينية المتعلقة بالعقار:

وهي ما كان دعوى في عين العقار نفسه أو حق من حقوقه الأرتفاقية من مسيل وطريق ونحوهما، وحق المرتهن في العين المرهونة والانتفاع بسكنى دار بوصية أو وقف أو نحوهما.

ب-إصدار حجج الاستحكام وإثبات والوقف وسماع الإقرار به، وإثبات الزواج والوصية والطلاق والخلع والنسب والوفاة وحصر الورثة.

وقد نصت هذه الفقرة على الاختصاصات التالية للمحاكم العامة:

١. إصدار حجج الاستحكام: ومعناه طلب صك بإثبات تملك عقار في غير مواجهة خصم ابتداءً.

٢. إثبات الوقف وسماع الإقرار به:

الإثبات في اللغة: إقامة الثبت وهي الحجة.

والوقف في الاصطلاح: إقامة الدليل أمام القاضي بالطرق التي حددتها الشريعة على حق أو واقعة معينة تترتب عليها آثار شرعية.

والإقرار: إخبار مكلف مختار بما على نفسه أو من هو نائب عنه فيه لغيره من حق مما يملك الإقرار به. وعليه فإن إثبات الوقف بالبينة الشرعية أو إنشاء الإقرار به من اختصاص المحكمة العامة.

٣. إثبات الزواج، والوصية، والطلاق، والخلع، والنسب، والوفاة، وحصر الورثة:

وفيما يتعلق بإثبات الوصية فتسجل حال حياة الموصي لدى كاتب العدل، لكن إثبات الوقف والإقرار به يكون من اختصاص المحاكم العامة. وقد يلتبس الوقف المعلق على الوفاة

بالوصية، لكن الأصل في ذلك أن كل شيء أراد صاحبه إخراجه منجزاً في الحياة قبل الممات فهو وقف، وكل شيء معلق على الوفاة فهو وصية، فالعبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

ج- أقامة الأوصياء والأولياء والنُّظار:

والإذن لهم في التصرفات التي تستوجب إذن القاضي وعزلهم عند الاقتضاء:

الإقامة في اللغة: من أقام الشيء بمعنى نصبه.

والوصي على القاصر: هو من يعهد غليه والد اقاصر للقيام على شؤونه بعد وفاة الوالد، وقد يطلق على من ينصبه القاضي على مال القاصر، ويسمى أيضاً (وصي القاضي).

والولي على القاصر: هو من يلي أمره حال قصره، وهو الأب في حياته، ثم وصية ثم حاكم.

والناظر على الوقف: هو من يلي التصرف في الوقف بحفظه والمحافظة عليه وغير ذلك.

وعزل الولي والوصي والناظر: هو فسخ ما يمكنه من ذلك وتنحيته عن الولاية والوصاية والنظارة.

د- فرض النفقة وإسقاطها:

أي تقرير نفقة الزوجة وسائر الأقارب الذين تجب نفقتهم على المنفق وإسقاطها عمن لا يستحقها من هؤلاء لامنع من نحو نشوز زوجة فالمحكمة العامة تتولى هذا الأمر بعد سبق دعوى في الموضوع.

هـ- تزويج من لا ولي لها من النساء:

المرأة يزوجها وليها بعد استئمارها وموافقتها سواء كانت بكراً أم ثيباً لحديث أبي موسى الأشعري ﷺ: «**لا نكاح إلا بولي**»[٩] وحديث أبي هريرة ﷺ: «**لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن**»[١٠].

و- الحجر على السفهاء والمفلسين.

الحجر: هو منع الإنسان من التصرف في ماله.

والسفيه: هو من لا يحسن التصرف في ماله أو ذمته بأن يغبن عند التصرف أو يشتري ما لا فائدة فيه أو لا يحفظ ماله الذي بيده فينفقه فيما لا فائدة فيه أو في أمر محرم.

والمفلس عند جمهور الفقهاء: هو من زاد دينه على ماله، فيحجز عليه في ماله بطلب الغرماء.

فالمحكمة العامة مختصة بالحجر على السفهاء والمفلسين عند قيام موجبات الحجر عليه.

ز- سائر الإنهاءات ما لم ينص عليه في هذه المادة.

ويلاحظ هنا: أنه جرى العمل بأن محاكم جزئية في الرياض وجدة تختص بإثبات أحوال الضمان والإقرار بالخلع والطلاق وإجراء عقود الأنكحة لغير السعوديين وتزويج من لا ولي لها من النساء، ولا زال عملها مستمراً بعد صدور هذا النظام، وهو ما أكدته الفقرة (١٩) من اللائحة التنفيذية.

ويلاحظ أيضاً: أن المحكمة التي نظرت الدعوى الأصلية هي التي تنظر دعوى الإعسار، ما لم يكن مدعي الإعسار سجيناً أو موقوفاً في بلد آخر، فينظر إعساره في البلد التي هو فيها سجين.

اللوائح المنظمة المتعلقة بالمادة (٣٢) من نظام المرافعات الشرعية:

٣٢/١ يراعى في إثبات الزواج موافقة وزارة الداخلية فيما يحتاج إلى ذلك مما صدرت به التعليمات.

٣٢/٢ الإثبات للوصية هنا بعد موت الموصي؛ أما تسجيل الوصايا حال حياة الموصي فمن اختصاص كاتب العدل.

٣٢/٣ يجوز إثبات الوصايا والأوقاف في بلد الموصي والموقف، أو في بلد العقار.

٣٢/٤ يراعى لإثبات الخلع: اقترانه بإقرار المخالع بقبض عوض المخالعة، أو حضور الزوجة، أو وليها للمصادقة على قدر العوض وكيفية السداد.

٣٢/٥ التصرفات التي تستوجب إذن القاضي في عقار القاصر، أو الوقف هي البيع، أو الشراء، أو الرهن، أو الاقتراض، أو توثيق عقود الشركات، إذا كان القاصر طرفاً فيها، بعد تحقق الغبطة والمصلحة من أهل الخبرة.

٣٢/٦ لابد من تمييز الإذن فيما يخص بيع عقار القاصر، أو الوقف، أو قسمته.

٧/٣٢ ليس للقاضي تولية الأب على أولاده؛ لأن الأصل ولايته شرعاً، وله إثبات استمرار ولايته عند الاقتضاء، كما له رفع ولايته فيما يخص النكاح، أو المال، أو الحضانة، أو جميعها؛ لموجب يقتضي ذلك.

٨/٣٢ لا يحتاج تصرف الأب بالبيع ونحوه عن أولاده القاصرين إلى إذنٍ من المحكمة.

٩/٣٢ القاضي الذي يأذن بالبيع، والشراء للقاصر، أو للوقف هو الذي يتولى الإفراغ فيما أذن فيه، بعد اكتساب الإذن القطعية، مما تقتضي التعليمات تمييزه.

١٠/٣٢ للقاضي عزل الأولياء والأوصياء والنظَّار حال عجزهم أو فقدهم الأهلية المعتبرة شرعاً، ويتولى ذلك القاضي الذي أصدر الولاية أو الوصاية أو النظارة، إذا كان على رأس العمل في المحكمة نفسها، وإلا فخلفه.

١١/٣٢ يدخل في فقرة (من لا ولي لها من النساء): من انقطع أولياؤها؛ بفقدٍ، أو موتٍ، أو غيبةٍ يتعذر معها الاتصال بهم، أو حضورهم، أو توكيلهم ومن عضلها أولياؤها، وحكم بثبوت عضلهم، ومن أسلمت وليس لها ولي مسلم.

١٢/٣٢ يراعى في تزويج من لا ولي لها من النساء، موافقة وزارة الداخلية فيما يحتاج إلى ذلك مما صدرت به التعليمات.

١٣/٣٢ ذوات الظروف الخاصة يبنى النظر في تزويجهن على خطاب الجهة المختصة بوزارة العمل والشؤون الاجتماعية وفق التعليمات.

١٤/٣٢ يشترط للحجر على المفلس مطالبة غرمائه، أو أحدهم.

١٥/٣٢ يشهر الحجر على المفلس للعامة، ولكل من لَه صلة بالتعامل مع المحجور عليه قبل الحجر.

١٦/٣٢ الأمر بالحجر لَه صفة الاستعجال.

١٧/٣٢ دعوى منع التعرض للحيازة، ودعوى استردادها في العقار من اختصاص المحاكم العامة، ولها صفة الاستعجال.

١٨/٣٢ كل ما لم ينص عليه من سائر الإنهاءات فهو من اختصاص المحاكم العامة لعموم ولايتها.

١٩/٣٢ البلدان التي بها محاكم للضمان والأنكحة تبقى على اختصاصها.

المادة الثالثة والثلاثون:

تختص المحكمة العامة بجميع الدعاوى والقضايا الداخلة في اختصاص المحكمة الجزئية في البلد الذي لا يوجد فيه محكمة جزئية.

شرح المادة (٣٣) من نظام المرافعات الشرعية:

تبين هذه المادة أن المحكمة العامة في بلد من البلدان تختص بالنظر في جميع الدعاوى والقضايا التي تختص بها المحكمة الجزئية إذا لم يوجد في البلد محكمة جزئية، ويلحق به أن المحكمة العامة تقوم بأعمال كتابة العدل في البلدان التي ليس بها كتابة عدل.

اللوائح المنظمة المتعلقة بالمادة (٣٣) من نظام المرافعات الشرعية:

١/٣ يشمل اختصاص المحاكم العامة ما اختصت به المحكمة الجزئية وكتابة العدل في حال عدم وجود محكمة جزئية، أو كتابة عدل في البلد.

الاختصاص المحلي

المادة الرابعة والثلاثون:

تقام الدعوى في المحكمة التي يقع في نطاق اختصاصها محل إقامة المدعى عليه فإن لم يكن له محل إقامة في المملكة فيكون الاختصاص للمحكمة التي يقع في نطاق اختصاصها محل إقامة المدعي.

وإذا تعدد المدعى عليهم، كان الاختصاص للمحكمة التي يقع في نطاق اختصاصها محل إقامة الأكثرية، وفي حال التساوي، يكون المدعي بالخيار في إقامة الدعوى أمام أي محكمة يقع في نطاق اختصاصها محل إقامة أحدهم.

شرح المادة (٣٤) من نظام المرافعات الشرعية:

أحوال إقامة الأفراد والاختصاص على أقضيتهم:

الحالة الأولى: أن يكون المدعى عليه مقيماً في السعودية:

تبين هذه المادة أنَّ الدعوى تقام على المدعى عليه داخل المملكة في المحكمة التي تقع إقامة المدعى عليه في حدود اختصاصها، وهو رأي الجمهور.

ويلاحظ هنا ما يلي:

- إذا لم يحضر المدعى عليه في البلد الذي توجه سماع الدعوى فيها فيسمع غيابياً.
- المعتد به محل إقامة الأصيل لا الوكيل.
- الاستمرار في الدعوى بعد ضبطها ولو تغيرت إقامة المدعى عليه.

ويستثنى من ذلك: دعاوى النفقة وسائر المسائل الزوجية فللمدعي الخيار في أقامتها في بلده أو بلد المدعى عليه، وكذلك ما تشارط فيه المدعي والمدعى عليه بأن يكون البلد الذي تقام فيه الدعاوى.

- إذا سمعت الدعوى على المدعى عليه في غير بلد إقامته وأجاب عليها ولم يدفع بعدم الاختصاص المكاني في الجلسة الأولى استمر نظرها في نفس المحكمة ولا يلتفت إلى دفعه بعدم الاختصاص المكاني في جلسة تالية.
- إذا تنازل المدعى عليه عن حقه في إقامتها عليه في بلده ورضي بأن تقام عليه في البلد الذي يختاره المدعي.
- إذا لم يكن في المحكمة إلا قاض وكان مما لا يصح له نظر الدعوى، كأن تكون الدعوى لأحد فروعه أو أصوله أو نقض حكم القاضي أو تنحى ونحو ذلك فتسمع الدعوى في أقرب محكمة لمحكمة المدعى عليه الأصلية.
- إذا كانت الدعوى خفيفة وحضر المدعى عليه في بلد المدعي أو غيره فتنظر حيث حضرا.
- إذا كانت المطالبة بإعادة النظر في خصومة لحضور البينة بعد الحكم.
- دعوى الإعسار تنظر في المحكمة الأصلية التي تولت النظر في أصل النزاع وقضت بالدين ما لم يكن سجيناً في بلد آخر فتسمع الدعوى في محكمة البلد الذي هو سجين بها.
- حجة الاستحكام وما يحلق بها من تكميل أو تعديل أو إضافة أو غيرها تنظر في المحكمة التابع لها بلد العقار ولو صدر الصك من غيرها إذا كانت مختصة وقت إصدار الحجة.
- من ليس له محل إقامة عام ولا مختار في المملكة ممن هو مقيم في داخلها فتسمع الدعوى عليه في بلد المدعي.

الحالـة الثانيـة: إلا يكـون للمـدعى عليـه محـل إقامـة فـي السـعودية والمـدعي مقيم فيهـا، فيجوز سماع الدعوى عليه في السعودية.

الحالـة الثالثـة: ألا يكـون المـدعي والمـدعى عليـه مقيمـين فـي السـعودية، فيسـوغ سـماع الدعوى في محاكمها وللمدعي أقامة الدعوى في أي محكمـة من محـاكم السعودية فـي المدن الرئيسة.

اللوائح المنظمة المتعلقة بالمادة (٣٤) من نظام المرافعات الشرعية:

١/٣٤ محل الإقامة هو: المكان الذي يسكنه المدعى عليه على وجه الاعتياد؛ وفق ما نصت عليه المادة (١٠).

٢/٣٤ إذا كان المدعى عليه غير السعودي، ليس لـه محل إقامـة فـي المملكـة فيعامل وفق المادتين (٢٦، ٢٧).

٣/٣٤ إذا لم يكن للمدعي والمدعى عليه محل إقامـة في المملكـة فللمدعي إقامـة دعواه في إحدى محاكم المدن الرئيسة في المملكة.

٤/٣٤ إذا كان للمدعى عليه سكن في أكثر من بلد، فللمدعي إقامـة الدعوى في إحدى هذه البلدان.

٥/٣٤ المقصود بالأكثرية في هذه المادة الأكثرية بالرؤوس، لا بالسهام أو الحصص.

٦/٣٤ يمكن سماع دعوى المدعي على بعض المدعى عليهم إذا تعذر حضور البقيـة أو توكيلهم، ولا يسوغ التوقف عن سماع الدعوى حتى يحضر الجميع.

٧/٣٤ إذا كان المدعى عليه سجيناً فتنظر الدعوى في بلد السجن.

٨/٣٤ إذا اختلف سكن المدعى عليـه ومقر عملـه، فـالعبرة بسكن المدعى عليـه مـا لـم يكن مقيماً أيام العمل في بلد عمله فتسمع الدعوى فيه.

٩/٣٤ دعوى الملاءة تكون في بلد المدعى عليه، ولو كان صك الإعسار صـادراً من محكمة أخرى.

١٠/٣٤ يجوز سماع الـدعوى داخل المملكـة فـي غير بـلد المـدعى عليـه فـي الأحوال الآتيـة:

أ- إذا تنـازل المـدعى عليـه عن حقه صراحةً أو ضمناً؛ كأن يجيب علـى دعـوى المـدعي بعد سماعها؛ وفق المادة (٧١).

ب- إذا تراضى المتداعيان على إقامة دعواهما في بلد آخر وفق المادتين (٢٨، ٤٥).

ج- إذا وجد شرط بين الطرفين، سابق للدعوى، بأنه إذا حصلت بينهما خصومة فتقام الدعوى في بلد معين.

د- إذا حصل اعتراض على حجة استحكام أثناء نظرها، أو قبل اكتسابها القطعية، فيكون نظره في بلد العقار من قبل ناظر الحجة.

هـ-للزوجة في المسائل الزوجية الخيار في إقامة دعواها في بلدها أو بلد الزوج، وعلى القاضي إذا سمع الدعوى في بلد الزوجة استخلاف قاضي بلد الزوج للإجابة عن دعواها، فإذا توجهت الدعوى ألزم الزوج بالحضور إلى محل إقامتها للسير فيها فإذا امتنع سمعت غيابياً، وإذا لم تتوجه الدعوى ردها القاضي دون إحضاره.

ز- إثبات الإعسار يكون من قبل القاضي مثبت الدين الأول إن كان على رأس العمل في المحكمة التي أثبت فيها الدين ما لم يكن مدعي الاعسار سجيناً في بلد آخر فينظر إعساره في محكمة البلد الذي هو سجين فيه.

١١/٣٤ جميع الإجراءات المتعلقة بحجج الاستحكام من تكميل، أو تعديل، أو إضافة ونحوها، تنظر لدى محكمة بلد العقار؛ ولو كان الصك صادراً من غيرها.

١٢/٣٤ إذا كان القاضي ممنوعاً من نظر القضية لأي سبب، فتنظر القضية لدى قاض آخر في المحكمة ذاتها إن وجد، وإلا ففي أقرب محكمة.

المادة الخامسة والثلاثون:

مع التقيد بأحكام الاختصاص المقررة لديوان المظالم تقام الدعوى على أجهزة الإدارة الحكومية في المحكمة التي يقع في نطاق اختصاصها المقر الرئيس لها، ويجوز رفع الدعوى إلى المحكمة التي يقع في نطاق اختصاصها فرع الجهاز الحكومي في المسائل المتعلقة بذلك الفرع.

شرح المادة (٣٥) من نظام المرافعات الشرعية:

مكان إقامة الدعوى على الجهاز الحكومي:

تقام الدعوى على أجهزة الإدارة الحكومية في المحكمة التي يقع في نطاق اختصاصها المقر الرئيس للجهاز الحكومي.

مكان إقامة الدعوى على فرع الجهاز الحكومي:

يجوز للمدعي رفع الدعوى إلى المحكمة التي يقع في نطاق اختصاصها فرع الجهاز الحكومي في المسائل المتعلقة بذلك الفرع.

فمثلاً: تتوجه الدعوى على وزارة التربية والتعليم في مقرها بالرياض في المطالبة بأرض وضعت عليها إدارة التعليم بالخرج يدها ويجوز لرافع الدعوى أن يرفعها على إدارة تعليم الخرج لأنها معدودة من فروع ذلك الجهاز الحكومي.

أقامة الدعوى المتعلق نظرها بديوان المظالم:

ما كان من اختصاص ديوان المظالم كالتنازع في عقد من عقود المقاولات الحكومية فلا تسمع الدعوى فيه إلا لدى الديوان أو أحد فروعه.

ويمكن سماع الدعاوى على الأجهزة الحكومية في المحاكم العامة، بإذن من المقام السامي.

اللوائح المنظمة المتعلقة بالمادة (٣٥) من نظام المرافعات الشرعية:

١/٣٥ لا تسمع الدعوى على الجهات الحكومية إلا بإذن من المقام السامي بسماعها.

٢/٣٥ الاستئذان قبل إقامة الدعوى ضد الجهات الحكومية خاص بالدعاوى التي تكون فيها الجهة الحكومية في موقف المدعى عليها.

٣/٣٥ يكون طلب الاستئذان من المقام السامي في سماع الدعوى ضد الجهة الحكومية بالكتابة من المحكمة لوزارة العدل.

المادة السادسة والثلاثون:

تقام الدعاوى المتعلقة بالشركات والجمعيات القائمة، أو التي في دور التصفية، أو المؤسسات الخاصة في المحكمة التي يقع في نطاق اختصاصها مركز إدارتها، سواءً كانت الدعوى على الشركة أو الجمعية أو المؤسسة، أو من الشركة أو الجمعية أو المؤسسة على أحد الشركاء أو الأعضاء، أو من شريك أو عضو على آخر.

ويجوز رفع الدعوى إلى المحكمة التي يقع في نطاق اختصاصها فرع الشركة أو الجمعية أو المؤسسة وذلك في المسائل المتعلقة بهذا الفرع.

شرح المادة (٣٦) من نظام المرافعات الشرعية:

تقام الدعوى المتعلقة بالشركات أو الجمعيات القائمة أو التي في حال التصفية أو المؤسسات الخاصة في المحكمة التي تقع في حدود اختصاصها مركز إدارة تلك الشركة أو الجمعية أو المؤسسة حتى لو كانت الدعوى بينها وبين أحد الشركاء أو الأعضاء أو من شريك أو عضو على آخر.

فيجوز رفع الدعوى إلى المحكمة التي يقع في نطاق اختصاصها فرع الشركة أو الجمعية أو المؤسسة إذا كان الشأن المتنازع فيه من المسائل المتعلقة بهذا الفرع.

اللوائح المنظمة المتعلقة بالمادة (٣٦) من نظام المرافعات الشرعية:

١/٣٦ يشترط ألا يكون الشريك أو العضو منكراً المشاركة أو العضوية ما لم يكن مسجلاً رسمياً، وإلا رفعت الدعوى في بلد المدعى عليه؛ وفق المادة (٣٤).

٢/٣٦ عند سماع الدعوى المقامة من فرع الشركة أو الجمعية أو المؤسسة الخاصة أو عليها فإنه لا بد أن يكون ممثل هذه الجهات له الصفة الشرعية في ذلك.

٣/٣٦ إذا وجد فرع للشركة في بلد العضو فتقام الدعوى في بلد ذلك الفرع.

المادة السابعة والثلاثون:

استثناء من المادة الرابعة والثلاثين يكون للمدعي بالنفقة الخيار في إقامة دعواه في المحكمة التي يقع في نطاق اختصاصها محل إقامة المدعى عليه أو المدعي.

شرح المادة (٣٧) من نظام المرافعات الشرعية:

مكان إقامة الدعوى في النفقة: هذه المادة تجعل لمن يدعي بالنفقة ذكراً كان أو أنثى من أب أو أم أو مطلقة أو زوجة أو أولاد بأنفسهم أو بوساطة وكيل أو ولي وسائر من يطالب بالنفقة الخيار برفع الدعوى في محل أقامة المدعى عليه أو محل أقامة المدعي نفسه.

مكان إقامة الدعوى في القضايا الزوجية: للزوجة الخيار في إقامة دعواها في بلدها أو بلد الزوج.

اللوائح المنظمة المتعلقة بالمادة (٣٧) من نظام المرافعات الشرعية:

١/٣٧ تشمل هذه المادة كون المستفيد من النفقة ذكراً أو أنثى.

٢/٣٧ تسري أحكام هذه المادة على المطالبة بالنفقة أو زيادتها، أما المطالبة بإلغائها أو إنقاصها فتكون وفق المادة (٣٤).

٣/٣٧ يتم تبليغ المدعى عليه في المطالبة بالنفقة، أو زيادتها وفق المادة (٢١) متى ما أقيمت الدعوى في بلد المدعي.

المادة الثامنة والثلاثون:

تعد المدينة أو القرية نطاقاً محليّاً للمحكمة الموجودة بها، وعند تعدد المحاكم فيها يحدد وزير العدل النطاق المحلي لكل منها، بناء على اقتراح من مجلس القضاء الأعلى.

وتتبع القرى– التي ليس بها محاكم– محكمة أقرب بلدة إليها، وعند التنازع على الاختصاص المحلي– إيجاباً أو سلباً– تحال الدعوى إلى محكمة التمييز للبت في موضوع التنازع.

شرح المادة (٣٨) من نظام المرافعات الشرعية:

تبين هذه المادة أن البلدة التي بها محكمة تحيط ولاية المحكمة محلياً بهذه البلدة مهما بلغ اتساعها أو ضيقها مادام الاسم يشملها فالبلدة من مدينة أو قرية تعد نطاقاً محلياً للمحكمة التي بها، ولو كانت التجمعات السكانية مرتبطة بالبلدة إدارياً فتتبعها في الاختصاص ولو كانت خارجها ما لم يستقل شيء منها باسم يخصها ويميزها كبلدة مستقلة.

- إذا تعددت المحاكم في المدينة أو القرية الواحدة فإن وزير العدل يحدد النطاق المحلي لكل منها بناء على ما يقترحه مجلس القضاء الأعلى لحدود الاختصاص المحلي لكل محكمة من هذه المحاكم.
- والقرى التي ليس بها محاكم فإن المحكمة المختصة بالنظر أقضيتها هي محكمة أقرب بلدة إليها.

معيار القرب:

المعتد به في القرب تبعية القرى بالمسافة حسب الطرق المسلوكة عادة من أغلب الناس بالوسائل المعتادة من سيارة أو غيرها.

- يتم تشكيل لجنة من الجهات ذات العلاقة للتحقق من القرب والبعد بين المحكمتين.

اللوائح المنظمة المتعلقة بالمادة (٣٨) من نظام المرافعات الشرعية:

١/٣٨ القرية التي ليس بها محكمة تتبع أقرب محكمة إليها في منطقتها.

٢/٣٨ القرية التي تقع بين محكمتين متساويتين في القرب لها وفي منطقة واحدة تبقى على تبعيتها في الاختصاص كما كانت سابقاً.

٣٨/ ٣ المعتبر في القرب هو الطرق المسلوكة عادة بالوسائل المعتادة.

٤/٣٨ يكون رفع المعاملة إلى محكمة التمييز للفصل في التنازع بصفة نهائية عند حصوله من قبل المحكمة التي دفعتها أولاً بعد أن تصدر قراراً بعدم الاختصاص.

رفع الدعوى وقيدها

المادة التاسعة والثلاثون:

ترفع الدعوى إلى المحكمة من المدعي بصحيفة تودع لدى المحكمة من أصل وصور بعدد المدعى عليهم. ويجب أن تشتمل صحيفة الدعوى على البيانات الآتية:

أ- الاسم الكامل للمدعي، ومهنته أو وظيفته، ومحل إقامته، وسجله المدني، والاسم الكامل لمن يمثله، ومهنته أو وظيفته، ومحل إقامته إن وجد.

ب-الاسم الكامل للمدعى عليه، ومهنته أو وظيفته، ومحل إقامته، فإن لم يكن له محل إقامة معلوم فآخر محل إقامة كان له.

ج- تاريخ تقديم الصحيفة.

د- المحكمة المرفوعة أمامها الدعوى.

هـ-محل إقامة مختار للمدعي في البلد التي بها مقر المحكمة إن لم يكن له محل إقامة فيها.

و-موضوع الدعوى، وما يطلبه المدعي، وأسانيده.

١/٣٩ ترفع صحيفة الدعوى إلى المحكمة المختصة باسم رئيسها في المحاكم الرئاسية وباسم قاضي المحكمة في المحاكم الأخرى.

٢/٣٩ إيداع صحيفة الدعوى يكون بتسجيلها في الوارد العام للمحكمة، ثم تسلم إلى مكتب المواعيد.

٣/٣٩ لا يجمع في صحيفة الدعوى بين عدة طلبات لا رابط بينها.

٤/٣٩ إذا وردت المعاملة إلى المحكمة من جهة رسمية ولم يرفق بها صحيفة الدعوى فيتم استكمال بيانات الصحيفة من المدعي لدى مكتب المواعيد.

٥/٣٩ لا تحال المعاملة إلى القاضي في المحكمة لنظرها إلا بعد استكمال صحيفة الدعوى وتحديد موعد الجلسة وتبليغه للمدعى عليه من قبل المحضر أو المدعي.

٦/٣٩ يلزم استكمال بيانات الفقرة (أ) إذا كان للمدعي من يمثله في دعواه.

٧/٣٩ يكتفى في المهنة أو الوظيفة الواردة في (أ، ب) بالاسم العام بأن يقال موظف، أو متسبب.

٨/٣٩ يقصد بمحل الإقامة في فقرتي (أ، ب): ما أشير إليه في المادة (١٠).

٩/٣٩ إذا كان أحد المتداعيين جهة حكوميةً فيكفي ذكر وظيفة من يمثلها دون اسمه ومحل إقامته.

١٠/٣٩ يجب على المدعي أن يذكر في صحيفة دعواه ما لديه وقت رفع الدعوى من بينات وأسانيد لإثبات ما يدعي.

١١/٣٩ إذا ظهر من صحيفة الدعوى أنها خارج اختصاص المحكمة المرفوعة إليها فعلى رئيس المحكمة إحالتها إلى جهة الاختصاص.

١٢/٣٩ لا يترتب على نقص استيفاء بيانات فقرات هذه المادة بطلان صحيفة الدعوى متى تحققت الغاية منها وفق المادة (٦) من هذا النظام.

١٣/٣٩ الدفع ببطلان صحيفة الدعوى يجب إبداؤه قبل أي طلب أو دفاع في الدعوى وفق المادة (٧١).

التعليق على مفهوم رفع الدعوى في التراث القضائي القانوني:

** عرف تاريخ القضاء الإسلامي رفع الدعوى إلى القاضي في صحيفة في عهد المهدي والمأمون وكان ذلك في النصف الثاني من القرن الثاني (١١).

** المطالبة القضائية تأخذ شكلا معينا، هو الشكل الكتابي فليس هناك دعاوى ترفع شفاهة، ما لم يكن طلبا عارضا، كما في المادتين (٧٧-٧٨): المادة السابعة والسبعون: يجوز

لكل ذي مصلحة أن يتدخل في الدعوى منضماً لأحد الخصوم أو طالباً الحكم لنفسه بطلب مرتبط بالدعوى، ويكون التدخل بصحيفة تبلغ للخصوم قبل يوم الجلسة، أو بطلب يقدم شفاها في الجلسة في حضورهم، ويثبت في محضرها ولا يقبل التدخل بعد إقفال باب المرافعة. فعلى سبيل المثال فإن المادة الثامنة والسبعون تنص على: تقدم الطلبات العارضة من المدعي أو المدعى عليه بصحيفة تبلغ للخصوم قبل يوم الجلسة، أو بطلب يقدم شفاهاً في الجلسة في حضور الخصم، ويثبت في محضرها، ولا تقبل الطلبات العارضة بعد إقفال باب المرافعة.

المادة الأربعون:

ميعاد الحضور أمام المحكمة العامة ثمانية أيام على الأقل من تاريخ تبليغ صحيفة الدعوى، ويجوز في حالة الضرورة نقص هذا الميعاد إلى أربع وعشرين ساعة. وميعاد الحضور أمام المحكمة الجزئية ثلاثة أيام ويجوز في حالة الضرورة نقص هذا الميعاد إلى ساعة، بشرط أن يحصل التبليغ للخصم نفسه في حالتي نقص الميعاد، ويكون نقص الميعاد في الحالتين بإذن من القاضي، أو رئيس المحكمة المرفوعة إليها الدعوى.

٤٠/١ يحدد ميعاد الحضور أمام المحكمة العامة في البلد التي ليس فيها محكمة جزئية حسب نوع القضية

٤٠/٢ يتم تحديد مواعيد الجلسات من قبل مكتب المواعيد في المحكمة.

٤٠/٣ إذا كان المدعى عليه خارج المملكة فيزاد على المواعيد المنصوص عليها في هذه المادة ما جاء في المادة (٢٢) ولائحتها.

٤٠/٤ يرجع في تقدير الضرورة المجيزة لنقص الميعاد إلى ناظر القضية، مثل: قضايا السجناء والقاصرين والمسافرين ونحوهم.

٤٠/٥ نقص الميعاد لا يلزم أن يكون إلى الحد الأدنى الذي نصت عليه المادة ولا يجوز النقص عنه.

٤٠/٦ يشترط لإنقاص الميعاد أن يتم تسليم صورة ورقة التبليغ لشخص المطلوب تبليغه أو وكيله في الدعوى نفسها ولا يكتفى بغير ذلك.

٤٠/٧ يكون إنقاص الميعاد من قبل رئيس المحكمة إذا كان ناظراً للقضية.

٨/٤٠ إذا كانت القضية من القضايا المستعجلة المنصوص عليها في المادة (٢٣٤) فإن ميعادها يكون أربعاً وعشرين ساعة ويجوز في حال الضرورة القصوى نقص ذلك الميعاد بأمر من القاضي كما في المادة (٢٣٥).

٩/٤٠ المدد الواردة في هذه المادة لا تسري على من تم تبليغه ولا على المواعيد اللاحقة أثناء نظر القضية.

التعليق:

المراد بموعد الحضور للجلسة:

هو ما يُحَدِّدُه القاضي أو أعوانه للخصم من وقتٍ لنظر خصومته.

فالقاضي محتاج إلى تنظيم جلسات الخصومة ومواعيدها؛ حتى ينال كُلّ شخص حقّه, ويستطيع القاضي فصل الخصومات وقضاء المطالب والحاجات المتعلقة بقضائه في يسرٍ وسهولة, ويتمكّن المُدَّعَي عليه من الحضور, ومن إعداد إجابته ودفوعه على الدعوى.

أما المعذور فيراعى عذره, ومن ذلك: أنْ تكون قضيَّته خفيفةً, أو أنَّ لها صفة الاستعجال, فينظرها القاضي بعد فراغه من خصومات أصحاب المواعيد أو بينها من غير إضرار بهم– إنْ أمكن, وإلاَّ حدّدَ لهم جلسةً لاحقةً حسب الفرصة المتاحة.

المراد بأصحاب الأعذار:

هم أشخاص لهم أوصافُ تسوّغ تقديمهم على مَنْ سبقهم.

أصحاب الأعذار المستحقّون للتقديم:

إنَّ أصحاب الأعذار الذين يُقَدَّمون على غيرهم حسب ما يذكره الفقهاء مَنْ يلي:

١- المسافر المُرْتَحِل والغريب.

٢- المرأة.

٣- المريض والضعيف.

٤- أصحاب الحاجات والضرورات.

٥- أربابُ الأَيْمَان ومَنْ له خصومةٌ يسيرةٌ[١٢].

٦- أرباب الشهود.

٧- السجين.

شروط تقديم المعذورين:

١- ألاّ يخلّ ذلك بحقّ أصحاب المواعيد في مواعيد الجلسات المحدّدة لهم.
٢- ألاّ يكون المتخاصمون كُلّهم معذورين.

هذا رَسْمُ الخصومات, أما ما خفّ من الإثباتات (الإنهاءات), كطلب حصر الوراثة, والنّظَارَة فيُقَدِّم فيه السابق؛ إذ لا يُحَدَّدُ له جلسات في الغالب؛ لخفته, ونَجَازِ حاجة صاحبه.

المادة الحادية والأربعون:

على المدعى عليه في جميع الدعاوى عدا المستعجلة والتي أنقص ميعاد الحضور فيها أن يودع لدى المحكمة مذكرة بدفاعه قبل الجلسة المحددة لنظر الدعوى بثلاثة أيام على الأقل أمام المحاكم العامة، وبيوم واحد على الأقل أمام المحاكم الجزئية.

١/٤١ إذا أنقص ميعاد الحضور أو كانت الدعوى من الدعاوى المستعجلة الواردة في المادة (٢٣٤) فلا يلزم المدعى عليه بإيداع مذكرة بدفاعه.

٢/٤١ يراعى ما ورد في المواد (٤٥، ٤٦، ٦٢) من هذا النظام.

التعليق:

الحاصل في إيداع المدعي مذكرةً بدفاعه ما يلي:

١- وجوب تسليم المُدَّعَى عليه للمحكمة مذكرة بجوابه على صحيفة الدعوى المبلّغة له في جميع الدعاوى عدا المستعجلة والدعاوى التي أُنقص ميعاد حضورها.
٢- أنْ يكون تسليم مذكرة الدفاع قبل اليوم المحدد لجلسة نظر الدعوى بثلاثة أيام على الأقل أمام المحاكم العَامّة, وبيومٍ واحد على الأقل أمام المحاكم الجزئيّة.
٣- الدعاوى المستعجلة والدعاوى التي أنقص ميعاد الحضور فيها لا يشملها وجوب تسليم مذكرة بالجواب على الدعوى في المدة المذكورة آنفاً.
٤- لا يترتّب على عدم تقديم المدعى عليه مذكّرةً بدفاعه بطلانُ الموعد, بل يسير القاضي في الدعوى ويتلقّى إجابته مشافهةً ويرصدها في الضبط.

وللأسف أن هذه المادة لا يُفَعِّلُها بعض القضاة.

المادة الثانية والأربعون:

يقيد الكاتب المختص الدعوى في يوم تقديم الصحيفة في السجل الخاص بعد أن يثبت بحضور المدعي أو من يمثله تاريخ الجلسة المحددة لنظرها في أصل الصحيفة، وصورها، وعليه في اليوم التالي على الأكثر أن يسلم أصل الصحيفة وصورها إلى المحضر أو المدعي– حسب الأحوال– لتبليغها، ورد الأصل إلى إدارة المحكمة.

٤٢/١ السجل الخاص الوارد في هذه المادة هو: دفتر قيد المواعيد في مكتب المواعيد بالمحكمة.

٤٢/٢ يحيل الموظف المختص في مكتب المواعيد بعد تحديد الموعد إلى مكتب المحضرين أصل صحيفة الدعوى وصورها، وأصل التبليغ وصورته، ويبقى أصل الصحيفة في مكتب المحضرين وعند طلب المدعي القيام بتبليغ المدعى عليه فيسلم له مكتب المحضرين صورة الصحيفة، وأصل التبليغ وصورته لتبليغ المدعى عليه، فإذا تم التبليغ أحال مكتب المحضرين أصل صحيفة الدعوى وأصل التبليغ إلى مكتب القاضي المحال إليه الدعوى، وتسلم إلى الموظف المختص.

٤٢/٣ ليس للقاضي إعادة ما أحيل إليه لعدم المراجعة قبل مضي شهر من تاريخ قيدها لديه إلا إذا تعلقت بسجين فلا تزيد مدة بقائها لعدم المراجعة على خمسة عشر يوماً.

التعليق:

هذه المادَّة تبين قيد الدعوى وصفته, وقد اشتملت على ما يلي:

١- تقييد صحيفة الدعوى في سجلّ خَاصّ.

٢- وقت تقييد صحيفة الدعوى وأنَّه يوم تقديمها.

٣- بعد تحديد موعد تاريخ الجلسة لنظر الدعوى يثبت ذلك على اصل الصحيفة وصورها.

٤- على الكاتب المختصّ في مكتب المواعيد في اليوم التالي على الأكثر أنْ يحيل أصل الصحيفة وصورها إلى مكتب المحضرين, ليقوم بتسليمها إلى المحضر أو المُدَّعِي.

٥- إذا لم يراجع المدعي مكتب المواعيد لتحديد موعدٍ لجلسة الدعوى خلال شهرٍ من تاريخ ورودها إليهم فتعاد لعدم المراجعة.

المادة الثالثة والأربعون:

يقوم المحضر أو المدعي- حسب الأحوال- بتبليغ الصحيفة إلى المدعى عليه قبل تاريخ الجلسة، وبمقدار ميعاد الحضور.

٤٣/١ يسلم المحضر أو المدعي صورة صحيفة الدعوى وصورة ورقة التبليغ إلى المدعى عليه أو إلى من نص عليه في المادتين (١٥، ١٨).

٤٣/٢ يلزم المحضر أو المدعي تسليم صورة ورقة التبليغ وصورة صحيفة الدعوى للمدعى عليه قبل المواعيد المنصوص عليها في المادة (٤٠).

التعليق:

يجب تبليغ صحيفة الدعوى إلى المدعى عليه وفقاً للإجراءات المقرّرة على التفصيل التالي:

١- الذي يقوم بتبليغ صحيفة الدعوى المثبت عليها تاريخ الجلسة وطلب المُدَّعَى عليه للحضور إلى المحكمة في الوقت المحدد للجلسة وهو المُدّعِي أو المحضر.

٢- يلزم أنْ يتمّ التبليغ قبل تاريخ الجلسة بمقدار ميعاد الحضور.

٣- يكون تسليم صورة صحيفة الدعوى وصورة ورقة التبليغ من قِبَلِ المحضر أو المدعي إلى المدعى عليه أو وكيله أو إلى من نُصَّ عليه في المادتين الخامسة عشرة أو الثامنة عشرة, وهذا مما جاء في الفقرة الأولى من اللائحة التنفيذيَّة لهذه المادة.

المادة الرابعة والأربعون:

لا يترتب على عدم مراعاة الميعاد المقرر في المادة السابقة أو عدم مراعاة ميعاد الحضور بطلان صحيفة الدعوى، وذلك من غير إخلال بحق الموجه إليه التبليغ في التأجيل لاستكمال الميعاد. وإذا حصل التبليغ في أقل من مدة الميعاد المحددة في المادة (٤٠) فعلى المطلوب حضوره المثول أمام المحكمة في الموعد المحدد وله أن يطلب إكمال مدة الميعاد النظامية في حقه.

التعليق:

لقد اشتملت هذه المادَّة على ما يلي:

١- عدم بطلان صحيفة الدعوى لعدم مراعاة الميعاد المشار إليه في المادّة الثالثة والأربعين أو عدم مراعاة ميعاد الحضور الوارد في المادة الأربعين

٢- إذا لم تراعَ مواعيد إبلاغ صحيفة الدعوى للمُدَّعَى عليه الواردة في المادة الثالثة والأربعين أو مواعيد الحضور الواردة في المادة الأربعين فللمُدَّعَى عليه حَقّ طلب التأجيل لاستكمال مدة الميعاد المقرّرة نظاماً.

المادة الخامسة والأربعون:

إذا حضر المدعي والمدعى عليه أمام المحكمة من تلقاء نفسيهما– ولو كانت الدعوى خارج اختصاصها المكاني– وطلبا سماع خصومتهما فتسمع المحكمة الدعوى في الحال إن أمكن وإلا حددت لها جلسة أخرى.

١/٤٥ يشترط أن تكون الدعوى داخلة في الاختصاص النوعي للمحكمة.

التعليق:

لقد اشتملت هذه المادة على ما يلي:

١- جواز التَنَازُل عن الاخْتِصَاص المكاني وسماع الدعوى في غير بلد المُدَّعَى عليه إذا تراضى مع خصمه على ذلك؛ ذلك لأن الاختصاص المكاني في الأصل مقرر لحقّ الخصم, استصحاباً للبراءة الأصليَّة فإذا تنازل عنه جاز.

٢- سماع دعوى المترافعين إذا حضرا بنفسيهما وطلبا سماع خصومتهما من دون التزام بالمدد المضروبة لإبلاغ صحيفة الدعوى المشار إليها في المادة الثالثة والأربعين.

٣- أنَّ القاضـي إذا لـم يـتمكن مـن سـماع دعـوى المتـرافعين الحاضـرين فـي يـوم حضـورهما فيُحَدِّدُ لهما جلسة أخرى ولو كانا خارج اخْتِصَاصه المكاني.

المادة السادسة والأربعون:

إذا عينت المحكمة جلسة لشخصين متداعيين، ثم حضرا في غير الوقت المعين وطلبا النظر في خصومتهما، فعليها أن تجيب هذا الطلب إن أمكن.

التعليق:

تبيّن هذه المـادَّة أنَّ تحديد جلسةٍ لمرافعة الخصمين لا يلغي اتفاقهم الرضائي على تعجيل نظرها حـالاً أو فـي أي وقت آخر قبل حلولها إذا حضرا وطلبا ذلك, وأنَّ المحكمة تستجيب لطلبهما حسب الإمكان, وإذا لم يمكن الاستجابة لطلبهما نظرَ القضِيَّة كان نظرها حسب الموعد المحدد لهما سابقاً, ولهما طلب تأجيله عن موعده, والمحكمة تستجيب لطلبهما حسب جدول المواعيد, ما لم يوجد ما يسوّغ تعجيلهما فيُعَجَّلان بإذن القاضي.

حضور الخصوم وغيابهم
الحضور والتوكيل في الخصومة

المادة السابعة والأربعون:

في اليوم المعين لنظر الدعوى يحضر الخصوم بأنفسهم أو من ينوب عنهم، فإذا كان النائب وكيلاً تعين كونه ممن له حق التوكل حسب النظام.

٤٧/١ تراعى أحكام نظام المحاماة في التوكيل على المرافعة.

٤٧/٢ النائب في الخصومة هو: الوكيل أو الولي أو الوصي ونحوهم.

٤٧/٣ تكون النيابة عن الخصم بوثيقة صادرة من جهة رسمية مختصة أو بما يقرره الموكل في ضبط القضية وفق ما جاء في المادة (٤٨).

٤٧/٤ إذا تعدد الوكلاء في الخصومة عن أحد طرفي الدعوى جاز لكل واحد منهم الحضور عن موكله سواء أكان في أول الدعوى أم في أثنائها ما لم ينص في الوكالة على غير ذلك أو يؤدي تعاقبهم إلى إعاقة سير الدعوى.

٤٧/٥ لا يوكل النائب غيره ما لم ينص على حقه في التوكيل.

٦/٤٧ ممثلو الجهات الحكومية يكتفى بتفويضهم بخطاب رسمي من صاحب الصلاحية إلى المحكمة التي تقام لديها الدعوى.

٧/٤٧ التوكيل عن الشركات يكون بوكالة شرعية من المفوَّض بذلك وفق عقد الشركة المعتمد.

التعليق:

حضور الخصوم أو نوّابهم جلسة الدعوى:

تبين هذه المادة ما يلي:

١- أن على الخصم من مدعٍ أو مُدَّعَى عليه الحضور أمام القاضي في الوقت المحدد لنظر الدعوى بنفسه أو يحضر عنه نائبه من وكيلٍ أو وليٍّ على قاصر أو وصيٍّ ونحوهم.

٢- إذا كان النائب وكيلاً تَعَيَّنَ أنْ يكون ممَّنْ له حَقّ التوكّل حسب النِّظَام, وذلك بأن يكون مُرَخَّصاً حسب نظام المحاماة, ويجوز لِمَنْ لم يكن مُرَخَّصاً التوكّلُ إلى ثلاث وكالات, وإذا كان الموكّل غير سعودي وأراد توكيل مثله فيراعى تطبيق قرار مجلس الوزراء.

المادة الثامنة والأربعون:

يجب على الوكيل أن يقرر حضوره عن موكله، وأن يودع وثيقة وكالته لدى الكاتب المختص، وللمحكمة أن ترخص للوكيل عند الضرورة بإيداع الوثيقة في ميعاد تحدده، على ألا يتجاوز ذلك أول جلسة للمرافعة، ويجوز أن يثبت التوكيل في الجلسة بتقرير يدون في محضرها، ويوقعه الموكل أو ببصمة بإبهامه.

١/٤٨ الكاتب المختص هو: الكاتب في مكتب المواعيد بالمحكمة.

٢/٤٨ يقرر الوكيل حضوره عن موكله ويودع وثيقة وكالته عند مراجعته المحكمة للمرة الأولى.

٣/٤٨ يكتفى بإيداع صورة عن الوكالة مصدقة من مصدرها أو من القاضي ناظر القضية وفق المادة (٢٠) من نظام المحاماة.

٤/٤٨ إذا لم يقدم الوكيل وكالته في أول جلسة حضرها ففي هذه الحال إن كان وكيلاً عن المدعي فيعتبر المدعي في حكم الغائب ويعامل وفق المادة (٥٣) وإن كان وكيلاً عن

المدعى عليه فيؤجل إلى جلسة ثانية ليحضر الوكالة ويفهم بذلك ويدون في ضبط الدعوى فإذا تخلف عن الحضور أو لم يحضر الوكالة فيعامل وفق المادة (٥٥).

٥/٤٨ إذا قدم الوكيل وكالة لا تخولُه الإجراء المطلوب ففي هذه الحال إن كان وكيلاً عن المدعي فيفهمه القاضي بإكمال المطلوب فإن لم يكمل المطلوب في الجلسة اللاحقة فيعامل وفق المادة (٥٣) وإن كان وكيلاً عن المدعى عليه فيفهمه القاضي بإكمال المطلوب من قبل موكله، وأنه إذا لم يقدم وكالة مكتملة في الجلسة المحددة فيعتبر في حكم الغائب ويعامل وفق المادة (٥٥).

التعليق:

تقرير الوكيل حضوره عن موكّله وإيداع وثيقة وكالته:

تبين هذه المادَّة أنّه إذا كان الذي سيباشر القَضِيَّة وكيل عن المُدَّعي أو المُدَّعَى عليه أو عن كلِّ واحدٍ منهما وكيل فإن عليه اتباع ما يلي:

١- يُقرِّر حضوره عن موكله ويودع وثيقة وكالته لدى الكاتب المختصّ في مكتب المواعيد بالمحكمة, ويغني عن إيداع وثيقة الوكالة إيداعُ صورةٍ عنها مصدقة من مصدرها أو قاضي الدعوى– كما في المادة العشرين من نظام المحاماة.

وإذا كان الوكيل ممثلاً لجهة حكوميَّة فلا بدَّ من إيداع أصل خطاب التفويض الموجَّه من قبل رئيس تلك الجهة إلى المحكمة.

تخلّف الوكيل عن تقديم الوكالة أو عن استيفاء ما يلزم لها, وأثره:

أ- إذا لم يقدم وكيل المدعي وكالته في أول جلسةٍ للمرافعة عدّ غائباً, وإذا قدّم وكالة لا تُخوِّله لإجراء المطلوب أفهمه بإكمال المطلوب وأجَّل سماع الدعوى حتى الجلسة القادمة, فإذا لم يكمل المطلوب أو لم يحضر عُدَّ غائباً, وفي كل الأحوال التي يعدّ فيها غائباً يُعَامل وفق المواد الثالثة والخمسين والرابعة والخمسين والسابعة والخمسين والثامنة والخمسين واللوائح التنفيذية لهذه الموادّ.

طرق توثيق الوكالة:

تثبت النيابة عن الخصم بأحد طريقين[١٣]:

الأولى: توكيل صادر من الجهة المختصة بتوثيق الوكالات.

الثانية: ما يقرره الموكل أمام القاضي في ضبط القضية, وقد بينت المادة محل الشرح أنه يجوز أن يثبت التوكيل في ضبط القضية تبعاً لجلسة المرافعة بتقريرٍ من الموكّل, ويوقّع من قِبَلِه أو يبصم, وهذا مما ذكره الفقهاء(١٤).

المادة التاسعة والأربعون:

كل ما يقرره الوكيل في حضور الموكل يكون بمثابة ما يقرره الموكل نفسه، إلا إذا نفاه أثناء نظر القضية في الجلسة نفسها، وإذا لم يحضر الموكل فلا يصح من الوكيل الإقرار بالحق المدعى به. أو التنازل، أو الصلح، أو قبول اليمين، أو توجيهها، أو ردها، أو ترك الخصومة، أو التنازل عن الحكم- كلياً أو جزئياً- أو عن طريق من طرق الطعن فيه، أو رفع الحجر، أو ترك الرهن مع بقاء الدين أو الإدعاء بالتزوير ما لم يكن مفوضاً تفويضاً خاصاً في الوكالة.

١/٤٩على ناظر القضية أن يسأل الموكل عما قرره وكيله إن كان الموكل حاضراً في الجلسة.

٢/٤٩ الوكالة تبقى سارية المفعول ما لم تقيد بزمن أو عمل أو تنفسخ بسبب شرعي، وللقاضي- عند الاقتضاء- التأكد من سريان مفعولها أو طلب تجديدها.

٣/٤٩ النائب لا يمثل من هو نائب عنه إلا فيما هو مفوض فيه.

التعليق:

إقرار الوكيل عن موكله حال حضوره وسكوته:

تبين هذه المادة أن كُلّ ما يُقَرِّره الوكيل في حضور الموكل وسكوته يكون بمثابة ما يُقَرِّره الموكل نفسه إلاَّ إذا نفاه أثناء نظر القضِيَّة في الجلسة نفسها, ولا يُعْتَدُّ بذلك الإقرار الذي لم تشمله وكالة الوكيل إلا إذا كان القاضي قد تأكّد أن الموكّل قد علم به ولم يَنْفِهْ, ولذا يجب على القاضي سؤال الموكّل عمّا أقرَّ به وكيله لمصادقته عليه أو نفيه, وهذا ما قررته الفقرة الأولى من اللائحة التنفيذيَّة لهذه المادة.

المادة الخمسون:

لا يحول اعتزال الوكيل أو عزله بغير موافقة المحكمة دون سير الإجراءات إلا إذا أبلغ الموكل خصمه بتعيين بديل عن الوكيل المعتزل أو المعزول أو بعزمه على مباشرة الدعوى بنفسه.

١/٥٠ يستمر السير في الإجراءات في حال اعتزال الوكيل أو عزله بغير موافقة المحكمة إذا أبلغ الموكل خصمه بتعيين بديل عن الوكيل المعتزل أو المعزول أو بعزمه على مباشرة الدعوى بنفسه.

٢/٥٠ إذا قام الموكل بعزل الوكيل أثناء نظر الدعوى فعليه تعيين وكيل آخر خلال خمسة عشر يوماً من هذا العزل أو مباشرة الدعوى بنفسه ما لم تكن الدعوى قد تهيأت للحكم فلا تنقطع الخصومة، وعلى المحكمة البت فيها وفق المادة (٨٤) وإذا حصل هذا الاعتزال أو العزل بدون موافقة المحكمة فيستمر السير في الإجراءات.

٣/٥٠ إذا ظهر انفساخ الوكالة بوفاة الموكل أو الوكيل أو فقد أحدهما أهليته أو نحو ذلك فللقاضي سحب أصل الوكالة وبعثها لمصدرها للتهميش عليها بالإلغاء.

التعليق:

عزل الوكيل واعتزاله بغير موافقة المحكمة:

هذه المادّة تبين أنَّه إذا عزل الوكيل نفسه أو عزله موكله بغير موافقة قاضي الدعوى- وذلك بعد سير الدعوى بوساطة الوكيل- فإنّ هذا العزل أو الاعتزال لا يحول دون سير الإجراءات في مواجهة الوكيل ولا تنقطع الخصومة بذلك, فتبلغ المواعيد ونحوها على عنوان الوكيل, ويعامل المُتَخَلِّف عن الحضور متغيباً عن الجلسة وذلك قطعاً للّدد في الخصومة والإضرار بالخصم الآخر.

المادة الحادية والخمسون:

إذا ظهر للمحكمة من أحد الوكلاء كثرة الاستمهالات بحجة سؤال موكله بقصد المماطلة فلها حق طلب الموكل بالذات لإتمام المرافعة.

١/٥١ إذا ظهر للقاضي ناظر القضية كثرة الاستمهال من الوكيل بقصد المماطلة فللقاضي منعه من الاستمرار في الدعوى المقامة لديه ليتولاها الموكل بنفسه أو يوكل آخر.

٢/٥١ للقاضي رفض طلب الوكيل الاستمهال لسؤال موكله إذا ظهر عدم الجدوى من طلبه ويدون ذلك في ضبط القضية.

٣/٥١ يرجع في تقدير كثرة الاستمهال إلى القاضي ناظر القضية.

التعليق:

هذه المادّة تعالج ما يقطع اللّدد في الخصومة والإضرار بالخصم, فتُبَيِّنُ بأنَّه إذا ظهر للمحكمة من أحد الوكلاء على الخصومة– محامياً أو غيره– كثرة الاستمهالات بحجة سؤال موكله فإنّ للمحكمة حق استبعاد هذا الوكيل وطلب الموكل عينه لإتمام المرافعة.

وللموكّل توكيل وكيلٍ آخر بعد استبعاد الأول– كما في الفقرة الأولى من اللائحة التنفيذيّة لهذه المادة– ما لم يؤدِّ تعاقب الوكلاء على القضيّة إلى تعطيلها– كما في الفقرة الرابعة من اللائحة التنفيذيّة للمادة السابعة والأربعين–.

وقطع اللدد والمماطلة من الخصمين أو أحدهما ومنع إضرار أحدهما بالآخر من المقاصد المعتد بها في فقه المرافعات، واصل ذلك قول النبي ﷺ فيما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: «**لا ضرر ولا ضرار**»(١٥).

المادة الثانية والخمسون:

لا يجوز للقاضي ولا للمدعي العام ولا لأحد من العاملين في المحاكم أن يكون وكيلاً عن الخصوم في الدعوى ولو كانت مقامة أمام محكمة غير المحكمة التابع لها، ولكن يجوز لهم ذلك عن أزواجهم وأصولهم وفروعهم ومن كان تحت ولايتهم شرعاً.

التعليق:

هذه المادة تبين منع القضاة والمُدَّعِين العامّين وسائر العاملين في المحاكم أيًا كان عمله– من التوكل عن الخصوم في الدعاوى ولو كانت الدعوى مقامةً أمام محكمة غير المحكمة التابع لها ذلك القاضي أو المُدَّعِي العَامّ أو غيره من العاملين في المحاكم.

الاستثناء الوارد على الممنوعين من الوكالة على الخصومة:

لقد استثنت هذه المَادّة أشخاصاً فجعلت لهؤلاء الممنوعين حقّ التوكّل عنهم, وهم:

١- زوجة أحد هؤلاء.

٢- أصوله من الآباء والأجداد والأمهات والجدّات وإنْ عَلَوْا.

٣- فروعهم من الأبناء والبنات وأبنائهم وإنْ نزلوا.
٤- مَنْ كانت له عليه ولاية شرعيَّة بوصاية أو ولايةٍ أو كان ولياً عليه في النفس, مثل: أختٍ لا زوج ولا ابناً رشيداً لها, وهكذا.

واشتراط ولي الأمر ذلك بموجب النِّظام أمرٌ سائغ؛ لأنَّ هؤلاء من الموظفين في الدولة وله منعهم من أشياء يقدّرها هو.

المادة الثالثة والخمسون:

إذا غاب المُدعِي عن جلسة من جلسات المحاكمة ولم يتقدم بعذر تقبله المحكمة تشطب الدعوى, وله بعد ذلك أن يطلب استمرار النظر فيها حسب الأحوال, وفي هذه الحالة تحدد المحكمة جلسة لنظرها وتبلغ بذلك المُدّعَى عليه, فإذا غاب المُدعِي ولم يتقدم بعذر تقبله المحكمة تشطب الدعوى ولا تسمع بعد ذلك إلا بقرار يصدره مجلس القضاء الأعلى بهيئته الدائمة.

التعليق:

المراد بشطب الدعوى: رفع قيدها من الجلسات في دفتر المواعيد ونحوه وعدم عرضها في جدول الجلسات المقبلة سواء قبل ضبطها أم بعده.

والغرض الأساس من شطب الدعوى منع تراكم الدعاوى لدى القاضي.

آثار شطب الدعوى:

يترتب على شطب الدعوى رفع قيدها من الجلسات في دفتر المواعيد ونحوه, وعدم عرضها في جدول الجلسات المقبلة, ولا يترتب على شطب الدعوى إلغاؤها ولا زوال الآثار المترتبة عليها, بل متى حُرِّكتْ بعد شطبها فإنها تبدأ من حيث وقفت وتُبنى على مجرياتها السابقة.

توصيف قرار شطب الدعوى:

قرار الشطب إجراء تنظيمي يهدف إلى استبعاد الدعوى من جدول الجلسات وعدم عرضها في جلسات القاضي المقبلة إلا إذا قام أحد الخصوم بطلب السير فيها طبقاً للنظام.

وعلى هذا فإن قرار الشطب ليس حكماً ولا أمراً ولائياً، ولا يُعْتَرَضُ عليه بالتمييز ولا غيره, وإنما يُعَاد السير في القضية بعد شطبها حسب التعليمات المنظّمة لذلك.

المادة الرابعة والخمسون:

في الحالتين المنصوص عليهما في المادة السابقة إذا حضر المدعى عليه في الجلسة التي غاب عنها المدعي فله أن يطلب من المحكمة عدم شطب الدعوى والحكم في موضوعها إذا كانت صالحة للحكم فيها. وفي هذه الحالة على المحكمة أن تحكم فيها ويعد هذا الحكم غيابياً في حق المدعي.

١/٥٤ تكون الدعوى صالحة للحكم بعد ضبط أقوال الخصوم وطلباتهم الختامية مع توفر أسباب الحكم فيها وفق المادة (٨٥).

٢/٥٤ يكون الحكم حال غياب المدعي خاضعاً لتعليمات التمييز ما لم يحكم له بكل طلباته وفق المادة (١٧٤).

التعليق:

مطالبة المدعى عليه بعدم شطب الدعوى والحكم فيها:

في حال توجه شطب القضية في أي من الحالين المنصوص عليهما في المادة السالفة (الثالثة والخمسين)- وهما عند غياب المدعي عن جلسة من جلسات المحاكمة, أو عند غيابه عن الجلسة بعد شطبها للمرة الأولى- إذا كان المدعى عليه حاضراً فله المطالبة بالحكم في القضية وعدم شطبها, وعلى المحكمة الاستجابة لطلبه بالحكم فيها إذا كانت القضية متهيئةً للحكم فيها بأن كان الخصوم قد أدلوا بما لديهم من أقوال وبيِّنات وطلبات ختامية مع تحقق أسباب الحكم فيها وذلك وفق المادة الخامسة والثمانين- كما بينت ذلك الفقرة الأولى من اللائحة التنفيذية لهذه المادة-؛ لأن للمدعى عليه حقاً في خلاصه من الدعوى التي وصلت إلى هذا الحد.

المادة الخامسة والخمسون:

إذا غاب المدعى عليه عن الجلسة الأولى فيؤجل النظر في القضية إلى جلسة لاحقة يبلغ بها المدعى عليه، فإن غاب عن هذه الجلسة أو غاب عن جلسة أخرى دون عذر تقبله

المحكمة فتحكم المحكمة في القضية، ويعد حكمها في حق المدعى عليه غيابياً ما لم يكن غيابه بعد قفل باب المرافعة في القضية فيعد الحكم حضورياً.

٥٥/١إذا تبلغ المدعى عليه لشخصه، أو وكيله الشرعي في القضية نفسها، بموعد الجلسة، أو أودع هو أو وكيله مذكرة بدفاعه للمحكمة قبل الجلسة، فيعد الحكم في حقه حضورياً، سواء أكان غيابه قبل قفل باب المرافعة، أم بعده.

٥٥/٢ إذا كان التبليغ للمدعى عليه لغير شخصه، وفق المادتين: (١٥، ١٨) ولم يحضر، فيؤجل النظر في القضية إلى جلسة لاحقه، ويعاد التبليغ، فإن غاب عن هذه الجلسة، أو جلسة أخرى دون عذر تقبله المحكمة فتحكم في القضية، ويعد الحكم في حق المدعى عليه غيابياً ما لم يكن غيابه بعد قفل باب المرافعة فيعد الحكم حضورياً؛ ويخضع الحكم في الحالين لتعليمات التمييز.

٥٥/٣ يلزم تدوين مضمون محضر التبليغ في ضبط القضية قبل الحكم فيها غيابياً.

٥٥/٤ إذا توجهت اليمين على المدعى عليه بعد سماع الدعوى فيبلغ بذلك حسب إجراءات التبليغ، ويشعر بوجوب حضوره لأداء اليمين وأنه إذا تخلف بغير عذر تقبله المحكمة عدّ ناكلاً وسوف يقضى عليه بالنكول، وذلك وفق المادة (١٠٩).

أما إن كان له عذر يمنعه من الحضور – تقبله المحكمة– فيعامل وفق المادة (١١٠).

- إذا تبلغ المدعى عليه لشخصه، أو وكيله الشرعي في القضية نفسها، بموعد الجلسة، أو أودع هو أو وكيله مذكرة بدفاعه للمحكمة قبل الجلسة، فيعد الحكم في حقه حضورياً، سواء أكان غيابه قبل قفل باب المرافعة، أم بعده.
- إذا كان التبليغ للمدعى عليه لغير شخصه، وفق المادتين: (١٥، ١٨) ولم يحضر، فيؤجل النظر في القضية إلى جلسة لاحقه، ويعاد التبليغ، فإن غاب عن هذه الجلسة، أو جلسة أخرى دون عذر تقبله المحكمة فتحكم في القضية، ويعد الحكم في حق المدعى عليه غيابياً ما لم يكن غيابه بعد قفل باب المرافعة فيعد الحكم حضورياً؛ ويخضع الحكم في الحالين لتعليمات التميز.
- يلزم تدوين مضمون محضر التبليغ في ضبط القضية قبل الحكم فيها غيابياً.

- إذا توجهت اليمين على المدعى عليه بعد سماع الدعوى فيبلغ بذلك حسب إجراءات التبليغ، ويشعر بوجوب حضوره لأداء اليمين وأنه إذا تخلف بغير عذر تقبله المحكمة عدّ ناكلاً وسوف يقضى عليه بالنكول، وذلك وفق المادة (١٠٩).

أما إن كان له عذر يمنعه من الحضور– تقبله المحكمة– فيعامل وفق المادة (١١٠). وهذه المادة لا يُفَعِّلُها كثير من حضرات القضاة.

المادة السادسة والخمسون:

إذا تعدد المدعى عليهم، وكان بعضهم قد أعلن لشخصه وبعضهم الآخر لم يعلن لشخصه، وتغيبوا جميعاً أو تغيب من لم يعلن لشخصه، وجب على المحكمة في غير الدعاوى المستعجلة تأجيل نظر الدعوى إلى جلسة تالية يعلن المدعي بها من لم يعلن لشخصه من الغائبين، ويعد الحكم في الدعوى حكماً حضورياً في حق المدعى عليهم جميعاً.

٥٦/١ يقصد بتعدد المدعى عليهم في الدعوى الواحدة إذا كانوا شركاء فيما بينهم في أموال ثابتة أو منقولة بحيث يكون الحكم لأحدهم أو عليه حكماً للجميع أو عليهم.

٥٦/٢ الإعلان للشخص في هذه المادة يكون بتبليغ الموعد له مباشرة أو بوساطة وكيله الشرعي في القضية نفسها، ولا يعتبر تبليغ المقيمين معه إعلاناً لشخصه.

٥٦/٣ إذا كان الإعلان لشخص بعض المدعى عليهم في القضايا المستعجلة المنصوص عليها في المواد (٢٣٣– ٢٤٥) ولم يحضر منهم أحد فعلى القاضي نظر الدعوى والحكم فيها.

٥٦/٤ كل حكم حصل في غياب المحكوم عليه يخضع لتعليمات التمييز سواء اعتبر الحكم حضورياً أم غيابياً، فإذا اعتبر الحكم غيابياً فالغائب على حجته إذا حضر.

٥٦/٥ يكون الحكم الحضوري في هذه المادة قطعياً بتصديقه من محكمة التمييز وغير قابل لالتماس إعادة النظر فيه بسبب غياب المحكوم عليهم أو بعضهم.

٥٦/٦ إذا تغيب من أعلن لشخصه وحضر من لم يعلن لشخصه فعلى المحكمة نظر القضية والحكم فيها.

التعليق:

تبين في شرح هذه المادة حال غياب المدعى عليهم أو بعضهم عن الجلسة إذا تعدّدوا ما يلي:

١- تعالج هذه المادَّة تغيب المُدَّعَى عليهم أو بعضهم إذا تعدّدوا متى كانوا شركاء في أموال ثابتةٍ أو منقولةٍ بإرثٍ أو غيره, وتبيّن بأنّهم إذا أبلغ بعضهم لشخصه بالجلسة الأولى وبعضهم لم يبلّغ لشخصه, وتغيبوا جميعاً أو تغيب منْ لم يبلغ لشخصه- فيؤجل النظر إلى جلسة تالية يعلن المُدَّعِي بها مَنْ لم يعلن لشخصه من الغائبين.

أما من حضر فيكفي إبلاغه بالجلسة القادمة من قِبَلِ المحكمة, وفي الجلسة المؤجلة- وهي الثانية- تسمع الدعوى والبينة, ومن ثّم يصدر الحكم في الدعوى, وإذا كان الحكم على المُدَّعَى عليهم فيشملهم جميعاً مَنْ حضر ومَنْ لم يحضر, ويكون حكماً حضورياً على الجميع, ومن حضر عرض عليه القناعة بالحكم أو طلب تمييزه ومن لم يحضر يبلغ بنسخة من الحكم ويعامل وفق ما جاء به في الفقرتين الرابعة والخامسة من اللائحة التنفيذية للمادة السادسة والسبعين بعد المائة.

٢- كما تبين هذه المادة (السادسة والخمسون) بأن القضية إذا كانت من القضايا المستعجلة سُمِعَتْ الدعوى والبينة فيها منذ الجلسة الأولى, ولا يُنْتَظر حضور المُتَخَلِّفين, بل ولو لم يحضر أحدٌ, ويحكم القاضي فيها.

المادة السابعة والخمسون:

في تطبيق الأحكام السابقة لا يعد غائباً من حضر قبل الميعاد المحدد لانتهاء الجلسة بثلاثين دقيقة، على أنه إذا حضر والجلسة لازالت منعقدة فيعد حاضراً.

التعليق:

أحوال الاعتداد بالمتأخّر حاضراً:

هذه المادة مبينة للمواد السابقة المُتَعلِّقة بمعاملة من تأخر عن الحضور في الجلسة منفرداً أو متعدداً, وتبين أنه لا يُعَدُّ الخصم غائباً حال تأخره عن الجلسة وذلك في حالين, هما:

الحال الأول: إذا حضر قبل الميعاد المحدد لانتهاء الجلسة بثلاثين دقيقة.

الحال الثانية: إذا حضر والجلسة لا زالت منعقدة:

فلو حضر الخصم والجلسة لا زالت منعقدة لم يختمها القاضي ولم يُوَقِّع الخصم الحاضر فيها على محضرها فإنه يُعَدّ حاضراً, وهكذا لو حضر بعد ختمها من قِبَلِ القاضي وقبل توقيع الخصم عليها عُدَّ حاضراً.

المادة الثامنة والخمسون:

يكون للمحكوم عليه غيابياً خلال المدة المقررة في هذا النظام المعارضة في الحكم لدى المحكمة التي أصدرته، ويجوز له أن يطلب من المحكمة الحكم على وجه السرعة بوقف نفاذ الحكم مؤقتاً. ويوقف نفاذ الحكم الغيابي إذا صدر حكم من المحكمة يوقف نفاذه أو صدر حكم منها معارض للحكم الغيابي يقضي بإلغائه.

٥٨/١ يثبت للمحكوم عليه غيابياً مع الاعتراض أمران هما:

أ- طلب وقف نفاذ الحكم وله حكم القضاء المستعجل وفق الفقرة (ز) من المادة (٢٣٤)، وينظره مصدر الحكم أو خلفه.

ب-طلب التماس إعادة النظر في الحكم الصادر ضده غيابياً بعد اكتسابه القطعية وفق الفقرة (و) من المادة (١٩٢) ويرفعه إلى محكمة التمييز وفقاً للمادة (١٩٤).

٥٨/٢ يكون الحكم الغيابي موقوفاً في حالين هما:

أ- صدور حكم بوقف نفاذه من القاضي بطلب المحكوم عليه.

ب-صدور حكم معارض له يلغيه.

٥٨/٣يبدأ ميعاد الاعتراض على الحكم الغيابي من تاريخ تبليغه إلى الشخص المحكوم عليه أو وكيله وفق المادة (١٧٦).

التعليق:

هذه المادة تبين أنّ للمحكوم عليه غيابياً- في الأحوال السابقة في المواد الرابعة والخمسين والخامسة والخمسين والسادسة والخمسين-, من مدّعٍ أو مُدَّعَى عليه المعارضةَ على الحكم لدى قاضي الدعوى الذي أصدره وذلك خلال المدة المُقَرَّرة نِظَاماً للاعتراض والتي تبدأ من تاريخ تبليغ المحكوم عليه أو وكيله بالحكم وفق المادة السادسة والسبعين بعد المائة.

وقف نفاذ الحكم الغيابي:

تبين هذه المادة أن للمحكوم عليه غيابياً طلب وقف نفاذ الحكم الغيابي مؤقتاً من قاضي الدعوى الذي أصدره أو خَلَفِه وأنْ يكون هذا الوقف عاجلاً, ويجب أنْ يلحظ عند وقف نفاذ الحكم أن يكون مغيّى بمدّة محددة حسب اجتهاد القاضي- كأسبوعٍ أو عشرة أيام- يواصل خلالها المعترض اعتراضه, وإلا نُفِّذَ الحكم.

المادة التاسعة والخمسون:

على كاتب الضبط أن يعد لكل يوم قائمة بالدعاوى التي تعرض فيه مرتبة بحسب الساعة المعينة لنظرها، وبعد عرض القائمة على القاضي تعلق صورتها في اللوحة المعدة لذلك على باب قاعة المحكمة قبل بدء الدوام.

٥٩/١ يكون عدد الجلسات ستاً في كل يوم على الأقل.

٥٩/٢ تعلق صورة قائمة الدعاوى في المكان المعد لجلوس الخصوم التابع للمكتب القضائي.

٥٩/٣ قائمة الدعاوى تشمل: اسم المدعي والمدعى عليه كاملاً، ووقت الجلسة وللقاضي عدم ذكر الاسم كاملاً إذا اقتضت المصلحة ذلك.

التعليق:

تبين هذه المادّة صفة عرض جلسات المخاصمة لدى القاضي, وتبين بأن ذلك يكون بأن يُعِدَّ كاتب الضبط قائمةً بالدعاوى التي لها جلسة خصومة مرتبةً بحسب الساعة المعيّنة لنظرها, وأنّه بعد عرض هذه القائمة على القاضي تُعَلَّقُ صورتها في اللوحة المعدّة لذلك على باب قاعة المحكمة (مكتب القاضي) قبل بدء الدوام.

مقدار زمن الجلسة الواحدة:

مقدار زمن الجلسة الواحدة لا يقل عن خمسٍ وثلاثين دقيقة؛ إعمالاً لمفهوم المادة السابعة والخمسين والفقرة الأولى من اللائحة التنفيذيَّة للمادة الثالثة والخمسين.

المادة الستون:

ينادى على الخصوم في الساعة المعينة لنظر قضيته.

التعليق:

هذه المادَّة تبين أنَّه عند حلول الوقت المحدّد لنظر خصومةِ خصمين فإنه يُنَادَى عليهم ليأخذوا أماكنهم أمام القاضي, ويسمع ما لديهم طبقاً لإجراءات التقاضي.

المادة الحادية والستون:

تكون المرافعة علنية إلا إذا رأى القاضي من تلقاء نفسه أو بناءً على طلب أحد الخصوم إجراءها سراً محافظة على النظام، أو مراعاة للآداب العامة، أو لحرمة الأسرة.

التعليق:

علنيّة المرافعة:

المراد بها: إتاحة حضور المحاكمات لعموم الناس.

وتبين هذه المَادَّة الهيئة التي تكون عليها المرافعة من جهة إعلانها أو إسرارها, فتُبَيِّنُ أنَّ الأصل علنيَّة المرافعة, فلِمَنْ شاء حضورها من غير حَظْرٍ غير التزام الأدب والصمت وعدم التدخل في المحاكمة ولا كلامٍ لخصمٍ أو إشغالٍ لقاضٍ.

وعلنيَّة المرافعة أمرٌ معمولٌ به في القضاء الإسلاميّ ومعدود من أصول المرافعة[١٦].

إسرار المرافعة:

المراد به: منع عموم الناس من حضور المحاكمة سوى الخصمين ومن تدعو الحاجة إلى حضوره من أعوان القاضي.

والأصل علنيَّة المرافعة, وإسرارها هو الاستثناء.

المادة الثانية والستون:

تكون المرافعة شفوية، على أن ذلك لا يمنع من تقديم الأقوال أو الدفوع في مذكرات مكتوبة تتبادل صورها بين الخصوم، ويحفظ أصلها في ملف القضية مع الإشارة إليها في الضبط، وعلى المحكمة أن تعطي الخصوم المهل المناسبة للاطلاع على المستندات والرد عليها كلما اقتضت الحال ذلك.

١/٦٢ يجب ضبط كل ما يدلي به الخصوم شفوياً مما له علاقة بالدعوى.

٢/٦٢ يجب أن تكون المذكرات المقدمة أثناء الترافع بخط واضح وأن تكون مؤرخة وموقعة من مقدمها.

٣/٦٢ يرصد في الضبط ما اشتملت عليه المذكرات من أقوال أو دفوع مؤثرة في القضية.

التعليق:

الأصل في المرافعة أنْ تكون شفويّة, فيُدْلِي المترافعان بما لديهما مشافهةً منهما للقاضي مباشرةً, ويدوّن كل ما له علاقة بالدعوى في ضبط القضيِّة– كما في الفقرة الأولى من اللائحة التنفيذيَّة لهذه المادة–.

وللخصوم تقديم ما لديهم من أقوالٍ ودفوع في مذكرات مكتوبةٍ تُتَبادَل صُوَرُها بين الخصوم, ويُدَوِّنُ القاضي في الضبط خلاصتها مما له علاقة بالقَضِيَّة– كما في الفقرة الثالثة من اللائحة التنفيذيَّة لهذه المادة–, مع حفظ أصلها في ملفّ القَضِيَّة, وإذا اقتضى الحال اطّلاع الطرف الآخر عليها أو الردّ عليها أُعْطِيَ نسخةً منها, وهذا مما ذكره الفقهاء[١٧].

وفي الفقرة الثانية من اللائحة التنفيذيَّة لهذه المادة أنه يجب أن تكون المذكرات المقدّمة أثناء الترافع بخطٍّ واضحٍ, وأن تكون مؤرخةً وموقعةً من مقدّمها.

المادة الثالثة والستون:

على القاضي أن يسأل المدعي عما هو لازم لتحرير دعواه قبل استجواب المدعى عليه، وليس له ردها لتحريرها ولا السير فيها قبل ذلك.

١/٦٣ إذا امتنع المدعي عن تحرير دعواه أو عجز عنه فعلى القاضي أن يحكم بصرف النظر عن الدعوى حتى تحريرها ويعامل من لم يقنع بتعليمات التمييز.

٢/٦٣ إذا حرر المدعي دعواه بعد صدور الحكم بصرف النظر عنها لامتناعه أو عجزه فإن المختص بنظرها هو القاضي الذي أصدر ذلك الحكم أو خلفه ولو بعد تصديق الحكم بصرف النظر من محكمة التمييز.

التعليق:

بيّنت المادة بأن على القاضي أن يسأل المدعي عما هو لازمُ لتحرير دعواه حتى تصبح الدعوى محرّرةً تحريراً يُعلم معه المُدَّعَى به, ولا يصحّ للقاضي السير في الدعوى واستجواب المُدَّعَى عليه عنها قبل تحريرها, كما إنَّه ليس له ردّها لعدم تحريرها قبل سؤال المُدَّعِي عمّا هو لازمُ لتحريرها, وكُلّ ذلك مما قرره الفقهاء(١٨).

وإذا امتنع المدعي عن تحرير دعواه أو عجز عن ذلك فعلى القاضي أن يحكم بصرف النظر عن الدعوى حتى تحريرها ويعامل من لم يقنع بتعليمات التمييز, وهذا مما بيّنته الفقرة الأولى من اللائحة التنفيذيَّة لهذه المادة, وهو في الجملة مما قررّه الفقهاء(١٩). ومما يجري به العمل.

المادة الرابعة والستون:

إذا امتنع المدعى عليه عن الجواب كلياً، أو أجاب بجواب غير ملاقٍ للدعوى، كرر عليه القاضي طلب الجواب الصحيح ثلاثاً في الجلسة نفسها فإذا أصر على ذلك عَدّه ناكلاً بعد إنذاره، وأجرى في القضية ما يقتضيه الوجه الشرعي.

١/٦٤ الإنذار أن يقول القاضي للمدعى عليه إذا لم تجب على دعوى المدعي جعلتك ناكلاً وقضيت عليك ويكرر ذلك عليه ثلاثاً، ويدونه في ضبط القضية، فإن أجاب وإلا عده القاضي ناكلاً، وأجرى ما يلزم شرعاً.

التعليق:

يكون الجواب على الدعوى على أربعة أوجه ٢٠, وهي:

١- الجواب على الدعوى بإقرارٍ أو إنكارٍ من دون أيّ دفعٍ آخر.

٢- الجواب على الدعوى بإقرارٍ مع الدفع بالإبراء ونحوه مما يُسقط الدعوى عند ثبوته, ويسمّى: الدفع الموضوعي.

٣- الجواب على الدعوى بدفع الخصومة.

٤- النكول عن الجواب على الدعوى.

تعريف النكول, وبيان أنواعه:

المراد به: الامتناع عن الجواب على الدعوى صراحةً أو حكماً.

وهو نوعان:

أ- النكول الصريح (الحقيقي):

والمراد به: أن يصرّح المدعى عليه بالامتناع عن الجواب على الدعوى, كأن يقول: (لا أخاصمك), أو (لا أقرّ ولا أنكر), أو (أنا ناكل), أو (لا أجيب), ونحو ذلك.

ب- النكول الحكمي:

والمراد به: أن يصدر من المدعى عليه لفظٌ أو موقف يدلّ على إعراضه عن الجواب على الدعوى, مثل: سكوته عن الجواب, أو أن يقول: لا أعلم قدر حقّه, أو لا أخاصمه إليك, أو يجيب بجوابٍ غير ملاقٍ للدعوى أو غير مطابق لها.

معاملة الناكل عن الجواب على الدعوى.

يجب على القاضي إفهامه بأنَّه ناكل عن الجواب, ويَطْلُبُ منه الإجابةَ الصحيحة, ويُكرِّر عليه القاضي ذلك ثلاثاً في الجلسة نفسها, ويُنْذِرُه في كُلّ مرّة بأنّه إذا لم يُجبْ جواباً صحيحاً فسوف يَعُدُّه ناكلاً ويُجْرِي عليه الوجه الشرعي, فإنْ أصَرَّ على ذلك سَمِعَ القاضي البينةَ- إنْ كانت- وقضى بموجبها؛ لأن البينة تسمع على الناكل عن الجواب, ومنه الساكت عن الجواب, وإنْ لم يكن للمُدَّعِي بينةٌ حَكَمَ القاضي على المُدَّعَى عليه بنكوله على الجواب مع يمين الطالب عند الاقتضاء؛ حتى لا يكون النكول سبباً في إضاعة الحقوق والإضرارِ بالمُدَّعِي, وذلك مما قرره الفقهاء[٢١], وقد قال النبي ﷺ «**لا ضرر ولا ضرار**»[٢٢].

وفي الفقرة الأولى من اللائحة التنفيذيَّة لهذه المادة: «الإنذارُ أن يقول القاضي للمدعى عليه: (إذا لم يُجِب على دعوى المُدَّعِي جعلتُكَ ناكلاً وقضيتُ عليك), وَيُكَرِّرُ ذلك عليه ثلاثاً, وَيُدَوِّنُه في ضبط القضيَّة, فإن أجاب وإلا عَدَّه القاضي ناكلاً وأجرى ما يلزم شرعاً».

المادة الخامسة والستون:

إذا دفع أحد الطرفين بدفع صحيح وطلب الجواب من الطرف الآخر فاستمهل لأجله فللقاضي إمهاله متى رأى ضرورة ذلك، على أنه لا يجوز تكرار المهلة لجواب واحد إلا لعذر شرعي؟ يقبله القاضي.

١/٦٥ تشمل هذه المادة طلب الإمهال للجواب على أصل الدعوى.

٢/٦٥ يرجع في تقدير الضرورة، وشرعية العذر إلى ناظر القضية.

٣/٦٥ يدون في ضبط القضية طلب الإمهال والأعذار المقدمة من أحد الطرفين، وقدر المهلة المعطاة للمستمهل.

التعليق:

هذه المَادَّة تبين أنَّ أحد الطرفين من الخصوم إذا دفع بدفعٍ صحيح وطُلِبَ الجواب من الطرف الآخر فطلب مهلةً– فإنَّ القاضي يمهله المدة المناسبة إذا رأى ذلك لازماً للدعوى.

وليس للخصم تكرار طلب المهلة لجوابٍ واحدٍ إلاَّ لعذر شرعي يقدّر القاضي قبوله.

وأصل ذلك قوله: قول عمر بن الخطاب في خطابه لأبي موسى الأشعري ﵄: «واجعل للمُدّعِي أمداً ينتهي إليه, فإن أحضر بَيِّنَتَه, وإلاّ وجّهَتَ عليه القضاء؛ فإنّ ذلك أجل للعمى, وأبلغ في العذر».

المادة السادسة والستون:

يقفل باب المرافعة بمجرد انتهاء الخصوم من مرافعتهم. ومع ذلك فللمحكمة قبل النطق بالحكم أن تقرر من تلقاء نفسها, أو بناء على طلب أحد الخصوم فتح باب المرافعة وإعادة قيد الدعوى في جدول الجلسات، وذلك لأسباب مبررة.

١/٦٦ يقصد بقفل باب المرافعة تهيؤ الدعوى للحكم فيها وذلك بعد إبداء الخصوم أقوالهم وطلباتهم الختامية في جلسة المرافعة وفق ما جاء في المادة (٨٥).

٢/٦٦ إذا قرر أحد المتداعيين عجزه عن البينة ثم أحضرها، فعلى القاضي سماعها، خلال نظر الدعوى وحتى تصديق الحكم.

٣/٦٦ يلزم بيان أسباب فتح باب المرافعة بعد قفلها في الضبط.

التعليق:

قفل باب المرافعة:

المراد به: انتهاء ما لدى الخصمين من دفوع وبينات وطلبات ختاميَّة ورفع الجلسة لتأمّلها والحكم فيها.

فمتى انتهى الخصوم من مرافعاتهم قُفِلَ باب المرافعة, وعلى القاضي الحكم فيها فوراً متى كانت واضحةً ومتهيّئةً للحكم, وإلاّ أجلّ إصدار الحكم إلى جلسةٍ أخرى قريبة يتأمّل فيها القضيَّة, وعلى القاضي في هذه الحال إفهامٌ الخصوم بقفل باب المرافعة وميعاد النطق بالحكم بتحديد جلسةٍ لذلك– كما في المادة الثامنة والخمسين بعد المائة–.

تسبيب فتح باب المرافعة بعد قفله:

إذا فتح القاضي باب المرافعة بعد قفله لزمه بيان الأسباب المسوّغة لذلك, وفي الفقرة الثالثة من اللائحة التنفيذيَّة للمادة محلّ الشرح: إنه «يلزم بيان أسباب فتح باب المرافعة بعد قفلها في الضبط».

المادة السابعة والستون:

للخصوم أن يطلبوا من المحكمة في أي حال تكون عليها الدعوى تدوين ما اتفقوا عليه من إقرار أو صلح أو غير ذلك في محضر المحاكمة، وعلى المحكمة إصدار صك بذلك؟.

٦٧/١ إذا حصل الاتفاق قبل ضبط الدعوى فيلزم رصد الدعوى والإجابة قبل تدوين الاتفاق لكونه نشأ بعد نزاع، مع مراعاة أن يكون أصل الدعوى من اختصاص القاضي ولو كان مضمون الاتفاق من اختصاص محكمة أخرى.

٦٧/٢ إذا طلب وكلاء الخصوم تدوين ما اتفقوا عليه من إقرار أو صلح فيلزم كونهم مفوضين في ذلك في وكالاتهم وفق ما جاء في المادة (٤٩).

٦٧/٣ إذا ثبت للقاضي أن الاتفاق المقدم من الخصوم فيه كذب أو احتيال فيرد الاتفاق وفق ما تقتضيه المادة (٤).

التعليق:

تبين هذه المَادَّة أنَّ الدعوى التي يختصّ القاضي بنظرها قد تنتهي قبل الحكم فيها باتفاق بين الطرفين على صلحٍ أو إقرار المُدَّعَى عليه بالحَقّ تاركاً المنازعة فيه ونحو ذلك, فإذا انتهت القضِيَّة بعد رفعها إلى القاضي باتفاق بين الخصمين يقرّه الشرع أو بإقرار

مستوفٍ لشروطه فللخصوم أنْ يطلبوا منه في أيّ مرحلةٍ من مراحلها بدايةً أو نهايةً تدوينَ اتفاقهما في محضر المحاكمة, فتقوم المحكمة بذلك, وتُصدر صَكًّا به ما لم يكن حيلةً أو وسيلةً لأمرٍ غير صحيح, فلا يصح إقراره.

المادة الثامنة والستون:

يقوم كاتب الضبط- تحت إشراف القاضي- بتدوين وقائع المرافعة في دفتر الضبط، ويذكر تاريخ وساعة افتتاح كل مرافعة، وساعة اختتامها، واسم القاضي، وأسماء المتخاصمين، أو وكلائهم، ثم يوقع عليه القاضي وكاتب الضبط ومن ذكرت أسماؤهم فيه، فإن امتنع أحدهم عن التوقيع أثبت القاضي ذلك في ضبط الجلسة.

٦٨/١ القاضي هو الذي يتولى سماع الدعوى والإجابة وجميع أقوال الخصوم ودفوعهم وأخذ شهادات الشهود بنفسه ولا يجوز لكاتب الضبط أن ينفرد بشيء من ذلك.

٦٨/٢ إذا كان أحد الخصوم لا يستطيع الكتابة فيكتفى ببصمة إبهامه.

٦٨/٣ إذا امتنع أحد الخصوم عن التوقيع في غير جلسة الحكم فيدون القاضي ذلك في الضبط ويشهد عليه ويستمر في سير الإجراءات.

٦٨/٤ إذا امتنع المحكوم عليه عن التوقيع في الضبط على القناعة بالحكم أو عدمها فيدون القاضي ذلك في الضبط، ويشهد عليه، وإذا حضر قبل انتهاء المدة المنصوص عليها في المادة (١٧٨) فيمكّن من التوقيع على القناعة أو عدمها في الضبط وفي حال عدم القناعة يعطى صورة من صك الحكم لتقديم اللائحة الاعتراضية خلال المدة المتبقية من مدة الاعتراض، وإلا سقط حقه في طلب التمييز واكتسب الحكم القطعية، ويلحق ذلك في الضبط وصك الحكم.

التعليق:

فوائدُ تدوِين المرافعة القضائيّة وثمرتُه:

لتدوين الأَقْضِيَة والمرافعات لدى القاضي في المَحْضَر فوائد وثمرات, أُجْمِلُها فيما يلي:

١- حصر المدعي في دعواه التي أدلى بها لدى القاضي, فلا يزيد فيها من غير مسوغ، أو يدخل عليها ما ليس منها, ولا ينتقل منها إلى غيرها.

٢- انحصار الدعوى فيما قُيِّدَ ودَوِّنَ, فلا تنتشر أو تتشعب على القاضي والمدعى عليه.
٣- تُسَهِّلُ على القاضي السيرَ في الدعوى وتذّكره عند النسيان, فلا يعيد إجراءً سبق من تكرار دفع أو سماع بَيِّنَة ونحو ذلك.
٤- تكون عوناً للقاضي عند دراسة القَضِيَّة وتسبيبها والحكم فيها, فينحصر ذهنه للنظر في النازلة وأطرافها, وبخاصّة ما طال الخصام فيها, وكثرت دفوعه وبيناته.
٥- قطع لدد الخصوم بتسجيل طلب الإمهال[٢٣] والإعذار[٢٤] والتعجيز[٢٥].
٦- تكون صكوك الأحكام حجةً يَعْتَمِدُ عليها مَنْ احتاج إلى ذلك من قاض آخر أو مُنَفِّذٍ للحكم.

المادة التاسعة والستون:

ضبط الجلسة وإدارتها منوطان برئيسها، وله في سبيل ذلك أن يخرج من قاعة الجلسة من يخل بنظامها، فإن لم يمتثل كان للمحكمة أن تحكم على الفور بحبسه مدة لا تزيد على أربع وعشرين ساعة، ويكون حكمها نهائياً، وللمحكمة أن ترجع عن ذلك الحكم.

١/٦٩ للقاضي الذي ينظر الدعوى منفرداً ما لرئيس الجلسة من الاختصاص المنصوص عليه في هذه المادة.

٢/٦٩ الحكم بالحبس أربعاً وعشرين ساعة أو أقل يدون في ضبط القضية وينظم في قرار دون تسجيل- ويبعث للجهة المختصة لتنفيذه، مع الاحتفاظ بصورة عنه في المحكمة.

٣/٦٩ إذا حصل في جلسة من الجلسات واقعة تستوجب عقوبة أحد الحاضرين- سوى ما يخل بنظام الجلسة-فيعد القاضي محضراً بذلك ويكتب بإحالته مع المدعي العام لمحاكمته لدى المحكمة المختصة.

٤/٦٩ من حصل منه الإخلال بنظام الجلسات من المحامين فإن مجازاته بالعقوبة المنصوص عليها في هذه المادة لا يمنع من تطبيق العقوبات عليه الواردة في نظام المحاماة.

التعليق:

هذه المَادَّة تبين أنَّ ضبط نِظَام الجلسة وإدارتها يكون منوطاً برئيسها فرداً كان أم مشتركاً مع غيره من القضاة.

وللقاضي في سبيل ضبط نظام الجلسة وإدارتها أن يُخْرِجَ من قاعة الجلسة مَنْ يُخِلُّ بنِظَامها, فإن لم يستجب للخروج عند مطالبته بذلك كان للقاضي أن يحكم عليه على الفور بحبسٍ لا يزيد على أربعٍ وعشرين ساعة ويُعَدُّ هذا الحكم نهائيّاً واجب التنفيذ, وللمحكمة أنْ ترجع عن ذلك قبل تنفيذه.

المادة السبعون:

الرئيس هو الذي يتولى توجيه الأسئلة إلى الخصوم والشهود، وللأعضاء المشتركين معه في الجلسة والخصوم أن يطلبوا منه توجيه ما يريدون توجيهه من أسئلة متصلة بالدعوى.

التعليق:

هذه المَادَّة تبين صفة إدارة رئيس الجلسة- فرداً كان أو مشتركاً مع غيره- لها, فتبين بأنَّه هو الذي يتولى توجيه الأسئلة إلى الخصوم أو الشهود عند مقتضيها, وأنَّ الأعضاء المشتركين معه في الجلسة- إن كانوا- والخصوم إذا أرادوا السؤال لم يتوجهوا إلى الخصم نفسه أو الشاهد بالسؤال, بل عليهم أن يطلبوا من رئيس الجلسة توجيه الأسئلة التي يريدونها مما يتصل بالدعوى, فيقوم بتوجيهها إذا كان لذلك وجهُ.

وقف الخصومة وانقطاعها وتركها

المادة الثانية والثمانون:

يجوز وقف الدعوى بناءً على اتفاق الخصوم على عدم السير فيها مدة لا تزيد على ستة أشهر من تاريخ إقرار المحكمة اتفاقهم، ولا يكون لهذا الوقف أثر في أي ميعاد حتمي قد حدده النظام لإجراء ما.

وإذا لم يعاود الخصوم السير في الدعوى في العشرة الأيام التالية لنهاية الأجل عد المدعي تاركاً دعواه.

تحليل المادة:

ترمز هذه المادة إلى تنظيم أمر وقف الدعوى في الزمان فتنص هذه المادة انه يحق لكل الطرفين أن يطلبا توقيف الاستمرار في الدعوى والنظر فيها إذا اتفقا على ذلك لكن ذلك

مشروط بأن لا يكون إيقافها أكثر من ستة أشهر، بل تكون ستة أشهر فأقل، ويتم حساب الستة الأشهر من تاريخ إقرار المحكمة لاتفاقهم، لن يستثنى من ذلك أن فترة الإيقاف لا يكون لها أي اثر في أي ميعاد حتمي قد حدده النظام لإجراء ما، ويقصد الميعاد الحتمي كل ميعاد حدده النظام ورتب على عدم مراعاته جزاءً إجرائياً، فالقرار بوقف الدعوى الأصلية لا يؤثر على ميعاد الاعتراض على الأحكام الصادرة في الأمور المستعجلة، أو الصادرة في جزء من الدعوى قبل قرار الوقف.

هذا وقد تضمنت هذه المادة انه إذا لم يعاود الخصوم السير في إرجاع الدعوى والترافع فيها بعد انتهاء المدة التي اتفقا على إيقاف الدعوى فيها خلال عشرة أيام من نهاية اجل الإيقاف فانه يعد حينئذ المدعي تاركاً لدعواه.

١/٨٢ عند موافقة المحكمة على وقف الدعوى يجب تدوين الاتفاق في الضبط مع إفهام الخصوم بمضمون المادة.

٢/٨٢ إذا طلب أحد الخصوم السير في الدعوى قبل انتهاء المدة المتفق عليها فله ذلك بموافقة خصمه، أو إذا رأى ناظر الدعوى أن لا مصلحة في الوقف.

٣/٨٢ يجوز للقاضي العدول عن وقف الدعوى واستئناف النظر فيها في أي وقت إذا ظهر له ما يقتضي ذلك، كمخالفة الوقف للمصلحة العامة.

٤/٨٢ يجوز وقف الدعوى أكثر من مرة حسب الشروط المنصوص عليها في هذه المادة ما لم يترتب على ذلك ضرر على طرف آخر.

٥/٨٢ يقصد بالميعاد الحتمي: كل ميعاد حدده النظام ورتب على عدم مراعاته جزاءً إجرائياً، فالقرار بوقف الدعوى الأصلية لا يؤثر على ميعاد الاعتراض على الأحكام الصادرة في الأمور المستعجلة، أو الصادرة في جزء من الدعوى قبل قرار الوقف.

٦/٨٢ إذا صادف آخر يوم من المهلة المحددة بعشرة أيام عطلة رسمية فإن الأجل يمتد إلى أول يوم عمل بعدها وفق المادة (٢٣).

٧/٨٢ تارك الدعوى في هذه المادة يطبق عليه مقتضى المادة (٥٣).

المادة الثالثة والثمانون:

إذا رأت المحكمة تعليق حكمها في موضوع الدعوى على الفصل في مسألة أخرى

يتوقف عليها الحكم فتأمر بوقف الدعوى، وبمجرد زوال سبب التوقف يكون للخصوم طلب السير في الدعوى.

تحليل المادة:

للمحكمة أن تعلق وتوقف السير في الدعوى وقفا مؤقتا؛ إذا كان الحكم في هذه الدعوى يتوقف على الفصل في قضية أخرى مرتبطة بها، فللقاضي حينئذ أن يصدر قراراً بإيقاف الدعوى حتى يتم الفصل في القضية المرتبطة بها، سواء كانت هذه القضية منظورة عند القاضي نفسه أو عند غيره، ثم إذا زال سبب التوقف بأن صدر حكم في هذه القضية فانه يحق للخصوم طلب السير في القضية الأولى.

٨٣/١ يقصد بالتعليق: وقف السير في الدعوى وقفاً مؤقتاً لتعلق الحكم فيها على الفصل في قضية مرتبطة بها، سواءً أكانت القضية المرتبطة لدى القاضي نفسه، أم لدى غيره.

٨٣/٢ إذا أمر القاضي بوقف الدعوى حسب هذه المادة، أو رفض طلب الخصوم وقفها فيصدر قراراً بذلك، ويعامل من لم يقنع بموجب تعليمات التمييز.

انقطاع الخصومة

المادة الرابعة والثمانون:

ما لم تكن الدعوى قد تهيأت للحكم في موضوعها فإن سير الخصومة ينقطع بوفاة أحد الخصوم، أو بفقده أهلية الخصومة، أو بزوال صفة النيابة عمن كان يباشر الخصومة عنه، على أن سير الخصومة لا ينقطع بانتهاء الوكالة، وللمحكمة أن تمنح أجلا مناسبا للموكل إذا كان قد بادر فعين وكيلا جديدا خلال الخمسة عشر يوما من انتهاء الوكالة الأولى، أما إذا تهيأت الدعوى للحكم فلا تنقطع الخصومة، وعلى المحكمة الحكم فيها.

تحليل المادة:

هذه المادة متعلقة بموضوع انقطاع الحكم، فتبين أن الدعوى إذا كانت قد تهيأت- وسيأتي معنى ذلك في المادة القادمة- ثم قام بأحد الخصوم مانع كوفاة أو فقد للأهلية أو بزوال صفة النيابة عنه فان للمحكمة أن تحكم في هذه القضية، أما إذا لم تتهيأ المحكمة للحكم في هذه القضية، ثم حدث مانع لأحد الخصوم كوفاة أو فقد للأهلية أو زوال صفة

النيابة عنه فانه حينئذ تنقطع الدعوى، ويكون ذلك من تاريخ حصول المانع لا من تاريخ علم المحكمة بذلك، لكن سير الخصومة لا ينقطع بانتهاء وكالة الوكيل الأول، بل تبقى الخصومة، وللمحكمة أن تمنح أجلا مناسبا للموكل بحسب ما تراه إذا كان هذا الموكل قد بادر وعين وكيلا جديدا يقوم بالاستمرار في القضية خلال الخمسة عشر يوما من انتهاء الوكالة الأولى، فيقوم هذا الوكيل الجديد بالسير في القضية واستكمالها.

٨٤/١ انقطاع الخصومة بحصول الوفاة أو بفقد الأهلية يعتبر من تاريخ حصوله لا من تاريخ علم المحكمة بذلك.

٨٤/٢ تبقى المعاملة لدى القاضي عند قيام سبب الانقطاع مدة شهر فإن لم يراجع أحد الخصوم فتعاد إلى الجهة التي وردت منها.

٨٤/٣ إذا حكم القاضي في الدعوى المتهيئة للحكم بعد وفاة أحد الخصوم، فتجري على الحكم تعليمات التمييز.

٨٤/٤ إذا لم يحضر الخصم الذي حل محل من قام به سبب الانقطاع بعد إبلاغه بالحكم لإبداء القناعة من عدمها أو تعذر إبلاغه ومضت المدة المقررة للاعتراض فيرفع الحكم لمحكمة التمييز بدون لائحة اعتراض.

٨٤/٥ إذا تعدد الخصوم وقام سبب الانقطاع بأحدهم فإن الدعوى تستمر في حق الباقين ما لم يكن موضوع الدعوى غير قابل للتجزئة فتنقطع الخصومة في حق الجميع.

المادة الخامسة والثمانون:

تعد الدعوى مهيأة للحكم في موضوعها إذا أبدى الخصوم أقوالهم وطلباتهم الختامية في جلسة المرافعة قبل وجود سبب الانقطاع.

تحليل المادة:

هذه المادة تعتبر مفسرة للمادة السابقة حيث بينت ما هي الدعوى المهيأة للحكم، فتنص هذه المادة أن الدعوى المهيأة للحكم هي التي قد انتهى الخصوم من بيان أقوالهم وطلباتهم وبياناتهم، وان تكون مرصودة في الضبط ولم يبق لدى الخصوم ما يرغبون في تقديمه بحيث يقفل باب المرافعة.

١/٨٥ يجب أن تكون الأقوال الختامية المقدمة قد تناولت جميع موضوع الدعوى من تقديم جميع الطلبات والدفوع والبينات وأن تكون مرصودة في الضبط سواء أكانت شفوية أم مذكرات كتابية ولم يبق لدى الخصوم ما يرغبون تقديمه، بحيث قفل باب المرافعة.

المادة السادسة والثمانون:

يترتب على انقطاع الخصومة وقف جميع مواعيد المرافعات التي كانت جارية في حق الخصوم، وبطلان جميع الإجراءات التي تحصل أثناء الانقطاع.

تحليل المادة:

هذه المادة تعنى بالآثار المترتبة على انقطاع الخصومة، فتنص هذه المادة على أن الخصومة إذا انقطعت فانه يترتب على ذلك وقف جميع مواعيد المرافعات التي كانت أعطيت للخصوم، وأيضا تبطل جميع الإجراءات التي تحصل أثناء فترة الانقطاع، بما في ذلك حكم القاضي في فترة الانقطاع فإنه إذا حكم في القضية وقت الانقطاع فان حكمه يكون باطلا.

١/٨٦ الانقطاع لا يؤثر على الإجراءات السابقة له.

٢/٨٦ لا يجوز للقاضي الحكم في القضية أثناء الانقطاع، وإذا حكم فيكون حكمه باطلاً.

المادة السابعة والثمانون:

يستأنف السير في الدعوى بناء على طلب أحد الخصوم بتكليف يبلغ حسب الأصول إلى من يخلف من قام به سبب الانقطاع، أو إلى الخصم لآخر، وكذلك يستأنف السير في الدعوى إذا حضر الجلسة المحددة للنظر بها خلف من قام به سبب الانقطاع.

تحليل المادة:

تنص هذه المادة على أنه إذا حصل الانقطاع في سير الدعوى لمانع من وفاة أو فقد الأهلية، فانه يستأنف السير في الدعوى إذا طلب احد الخصوم ذلك، ويلزم الطرف الآخر بتعيين من يخلف من قام به سبب الانقطاع، وكذلك أيضا إذا حصل الانقطاع قبل الجلسة المحددة لنظر القضية وحضر وارث المتوفى أو من يقوم مقام من فقد الأهلية أو من زالت عنه صفة النيابة وباشر الدعوى في الجلسة المحددة فان الدعوى لا تنقطع بذلك.

١/٨٧ يستأنف القاضي نظر الدعوى من حيث انتهت إليه بعد تلاوة ما تم ضبطه على الخصوم.

٢/٨٧ إذا حصل الانقطاع قبل الجلسة المحددة لنظر القضية وحضر وارث المتوفى أو من يقوم مقام من فقد الأهلية أو من زالت عنه صفة النيابة وباشر الدعوى في الجلسة المحددة، فإن الدعوى لا تنقطع بذلك.

ترك الخصومة

المادة الثامنة والثمانون:

يجوز للمدعي ترك الخصومة بتبليغ يوجهه لخصمه، أو تقرير منه لدى الكاتب المختص بالمحكمة، أو بيان صريح في مذكرة موقع عليها منه، أو من وكيله، مع اطلاع خصمه عليها، أو بإبداء الطلب شفوياً في الجلسة وإثباته في ضبطها، ولا يتم الترك بعد إبداء المدعى عليه دفوعه إلا بموافقة المحكمة.

تحليل المادة:

تنص هذه المادة على انه يجوز للمدعي ترك الخصومة وهو تنازله عن دعواه القائمة أمام المحكمة مع احتفاظه بالحق المدعى به، بحيث يجوز له تجديد المطالبة به في أي

وقت شاء، لكن لا يتم ترك الخصومة إلا بعد إشعار المحكمة بذلك وإبلاغ المدعى عليه بذلك، وذكرت هذه المادة صورا لهذا الإبلاغ:

منها: أن يبلغ خصمه بذلك.

ومنها: أن يكتب تقريرا بذلك لدى الكاتب المختص بالمحكمة وهو الذي يقوم بكتابة المواعيد، وعلى الكاتب إبلاغ المدعى عليه بترك المدعي للخصومة وذلك عن طريق المحضرين.

ومنها: أن يكتب ذلك في مذكرة موقع عليها منه، أو من وكيله مع اطلاع خصمه عليها ولا يجوز ترك الخصومة من الوكيل ما لم يكن مفوضاً تفويضاً خاصاً في الوكالة.

ومنها: أن يطلب ذلك شفويا في احدي الجلسات ويثبت ذلك في دفتر الضبط.

١/٨٨ ترك الخصومة هو: تنازل المدعي عن دعواه القائمة أمام المحكمة مع احتفاظه بالحق المدعى به بحيث يجوز له تجديد المطالبة به في أي وقت.

٢/٨٨ لا يتم ترك الخصومة إلا بعد إشعار المحكمة وإبلاغ المدعى عليه.

٣/٨٨ الكاتب المختص: هو الكاتب في مكتب المواعيد وعليه إبلاغ المدعى عليه بترك المدعي للخصومة عن طريق المحضرين.

٤/٨٨ إذا تعدد المدعون وكانت الدعوى قابلة للتجزئة في موضوعها جاز لبعضهم تركها وتظل قائمة في حق الباقين، وكذا إذا تعدد المدعى عليهم جاز للمدعي تركها عن بعضهم إذا كانت الدعوى قابلة للتجزئة.

٥/٨٨ يدون طلب المدعي ترك دعواه في دفتر الضبط ثم تعاد المعاملة للجهة الواردة منها.

٦/٨٨ لا يجوز ترك الخصومة من الوكيل ما لم يكن مفوضاً تفويضاً خاصاً في الوكالة وفق المادة (٤٩).

المادة التاسعة والثمانون:

يترتب على الترك إلغاء جميع إجراءات الخصومة بما في ذلك صحيفة الدعوى، ولكن لا يمس ذلك الترك الحق المدعى به.

تحليل المادة:

هذه المادة تبين اثر ترك الخصومة وهو أنه يترتب على ذلك إلغاء جميع الإجراءات للخصومة بما في ذلك صحيفة الدعوى، لكن لا يترتب على ترك الدعوى إلغاء مادون في الضبط من أدلة، وعلى ناظر القضية الرجوع إليها عند الاقتضاء، وبطبيعة الحال فان طلب ترك الدعوى لا يمس الحق المدعى به بحيث يسقط بذلك، بل الحق المدعى به ثابت ومن حق المدعي المطالبة به متى شاء، ثم إذا أقام المدعي دعواه بعد تركها فإنها تحال لناظرها إن كان موجودا في المحكمة وإلا لخلفه وتحسب له إحالة.

١/٨٩ إذا أقام المدعي دعواه بعد تركها فتحال لناظرها إن كان موجوداً في المحكمة وإلا لخلفه، وتحسب له إحالة.

٢/٨٩ لا يترتب على ترك الدعوى إلغاء ما دون في الضبط من أدلة، وعلى ناظر القضية الرجوع إليها عند الاقتضاء.

استجواب الخصوم والإقرار

المادة المائة:

للمحكمة أن تستجوب من يكون حاضراً من الخصوم، ولكل منهم أن يطلب استجواب خصمه الحاضر، وتكون الإجابة في الجلسة نفسها إلا إذا رأت المحكمة إعطاء ميعاد للإجابة، كما تكون الإجابة في مواجهة طالب الاستجواب.

تحليل المادة:

هذه المادة تنص على أن للمحكمة أن تستجوب من كان حاضرا من الخصوم بحيث توجه له الاستفسار عن أمر متعلق بالقضية، وكذلك يحق لكل من الخصمين أن يطلب استجواب خصمه الآخر ويكون ذلك عن طريق الناظر للقضية كما في المادة (٧٠) وتكون الإجابة في الجلسة نفسها، إلا إذا رأى القاضي إعطاء مهلة للجواب وتكون هذه المدة محددة، ثم إذا حضرت المدة فان الجواب يكون بحضور طالب الاستجواب.

١/١٠٠ الخصم المستجوب في هذه المادة يشمل الخصم الأصلي والمتدخل.

٢/١٠٠ إذا كانت المرافعة قائمة وتخلف بعض المطلوب استجوابهم بعد تبليغهم فيجوز استجواب الحاضر منهم.

٣/١٠٠ استجواب أحد الخصوم للآخر يكون عن طريق ناظر القضية وفق المادة (٧٠).

٤/١٠٠ إذا ظهر للقاضي مماطلة الخصم في الإجابة عن الاستجواب، فيعامل وفق المادة (٥١).

المادة الأولى بعد المائة :

للمحكمة أن تأمر بحضور الخصم لاستجوابه سواءً من تلقاء نفسها، أو بناءً على طلب خصمه إذا رأت المحكمة حاجة لذلك، وعلى من تقرر المحكمة استجوابه أن يحضر الجلسة التي حددها أمر المحكمة.

تحليل المادة:

تنص هذه المادة على أن للمحكمة أن تأمر بحضور الخصم إذا استدعى الأمر ذلك وذلك لاستجوابه، سواء كان هذا الإحضار للخصم مما رأته المحكمة ابتداءً أو كان بطلب الخصم الآخر، وعلى الطرف الآخر أو من قررت المحكمة استجوابه أن يحضر الجلسة التي حددتها المحكمة.

لكن إذا طلب الخصم استجواب خصمه ولم ترى المحكمة ذلك، فان طلبه يدون في الضبط، وتبين المحكمة سبب الرد.

١/١٠١ إذا طلب الخصم استجواب خصمه ولم تر المحكمة حاجة لذلك فيدون طلبه في الضبط، ويبين سبب الرد.

المادة الثانية بعد المائة :

إذا كان للخصم عذر مقبول يمنعه من الحضور بنفسه لاستجوابه ينتقل القاضي أو يندب من يثق به إلى محل إقامته لاستجوابه، وإذا كان المستجوب خارج نطاق اختصاص المحكمة فيستخلف القاضي في استجوابه محكمة محل إقامته.

تحليل المادة:

تنص هذه المادة على انه إذا تقرر على احد الخصمين الحضور للمحكمة لاستجوابه، لكن كان له عذر مقبول يمنعه من الحضور إلى المحكمة واقتنع القاضي بعذره فان القاضي

في هذه الحالة ينتقل بنفسه أو يندب من يثق به إلى محل إقامة المذكور وذلك لاستجوابه في محل إقامته، هذا إذا كان المستجوب في نطاق المحكمة، إما إذا كان خارج النطاق كأن يكون في منطقة أخرى لها محكمة، فإن القاضي يستخلف في استجوابه المحكمة التي في تلك المنطقة.

١٠٢/١ تقدير العذر المقبول يرجع لناظر القضية.

المادة الثالثة بعد المائة :

إذا تخلف الخصم عن الحضور للاستجواب بدون عذر مقبول، أو امتنع عن الإجابة دون مبرر، فللمحكمة أن تسمع البينة وأن تستخلص ما تراه من ذلك التخلف أو الامتناع.

تحليل المادة:

تنص هذه المادة على أن الخصم إذا دعي للحضور لاستجوابه، لكنه تخلف عن الحضور ولم يكن له عذر مقبول في ذلك التخلف، أو حضر لكنه تخلف عن الإجابة عن الاستجواب، فان للمحكمة حينئذ أن تسمع البينة من الطرف الآخر إن كانت لديه وان تحكم بما تراه بناء على ذلك التخلف أو الامتناع عن الجواب فان لم يكن للطرف الآخر بينة فإن القاضي يعد ذلك المتخلف أو الممتنع ناكلاً وأجرى ما يلزم شرعا.

١٠٣/١ الامتناع عن الإجابة هنا هو: الامتناع عن الإجابة عن الاستجواب. أما الامتناع عن الإجابة على الدعوى فيعامل وفق المادة (٦٤).

١٠٣/٢ إذا تخلف الخصم عن الحضور لاستجوابه بدون عذر مقبول أو امتنع عن الإجابة عن الاستجواب دون مبرر، ولم تكن بينة للخصم، عدّه القاضي ناكلاً، وأجرى ما يلزم شرعاً.

المادة الرابعة بعد المائة :

إقرار الخصم عند الاستجواب أو دون استجوابه حجة قاصرة عليه، ويجب أن يكون الإقرار حاصلاً أمام القضاء أثناء السير في الدعوى المتعلقة بالواقعة المقر بها.

تحليل المادة:

هذه المادة تنص على أنه إذا أقر الخصم عند استجوابه أو دون استجوابه فإن ذلك يعد حجة قاصرة عليه، وقد فسرت هذه المادة المقصود بالاقرار هنا بأنه ماكان حاصلا أمام القضاء- يعني أمام ناظر الدعوى- وان يكون ذلك أثناء السير فيها، ويكون متعلقا بالواقعة المقربها، فإذا حصلت هذه الشروط فان الإقرار يسمى إقراراً قضائيا، وإذا تخلف احد هذه القيود فإن الإقرار يكون إقراراً غير قضائي، وتجرى عليه أحكام الإثبات الشرعية.

١٠٤/١ المقصود بالإقرار هنا هو: الإقرار القضائي، وهو ما يحصل أمام ناظر الدعوى، أثناء السير فيها، متعلقاً بالواقعة المقر بها.

١٠٤/٢ الإقرار غير القضائي هو: الذي أختل فيه قيد من القيود المذكورة في هذه المادة.

١٠٤/٣ الإقرار غير القضائي تجري عليه أحكام الإثبات الشرعية.

المادة الخامسة بعد المائة:

يشترط في صحة الإقرار أن يكون المقر عاقلاً بالغاً مختاراً غير محجور عليه، ويقبل إقرار المحجور عليه للسفه في كل ما لا يعد محجوراً عليه فيه شرعاً.

تحليل المادة:

تنص هذه المادة على شروط صحة الإقرار: وهي أن يكون المقر عاقلاً بالغاً، وهذان هما شرطا التكليف، وان يكون مختارا لا مكرها، وأن يكون غير محجور عليه، فان كان محجوراً عليه لسفه فإنه يقبل إقراراه في كل ما لا يعد محجورا عليه فيه في الشرع.

☐المادة السادسة بعد المائة:

لا يتجزأ الإقرار على صاحبه فلا يؤخذ منه الضار به ويترك الصالح له بل يؤخذ جملة واحدة إلا إذا انصب على وقائع متعددة، وكان وجود واقعة منها لا يستلزم حتماً وجود الوقائع الأخرى.

تحليل المادة:

تنص هذه المادة على أنه إذا حصل الإقرار من الخصم، وكان ذلك الإقرار متضمنا لأشياء، فانه لا يؤخذ من ذلك الإقرار الأشياء الضارة بذلك المقر وتترك الأشياء التي تكون في صالحه، بل يؤخذ الإقرار جملة واحدة، إلا إذا كان الإقرار منصبا على وقائع متعددة، وكان لكل واقعة حكماً لا يستلزم معه وجود الواقعة الأخرى.

١٠٦/١ الإقرار بالحق المقترن بأجل لا يتجزأ على صاحبه إلا إذا اقترن الإقرار بالحق مؤجلاً ببيان سببه، أو كان للمقَر له بينة على أصل الحق، أو سببه فيتجزأ.

١٠٦/٢ الإقرار المكون من واقعتين كل واحدة منهما حصلت في زمنٍ غير الزمن الذي حصلت فيه الواقعة الأخرى يتجزأ على صاحبه كاشتمال الإقرار على الوفاء مع الإقرار بالحق.

إصدار الأحكام

يشتمل على مواد يتم من خلالها بيان:

- ❖ توقيت وكيفية إصدار الحكم.
- ❖ المداولة وإقفال باب المرافعة.
- ❖ صدور الحكم بالأغلبية.
- ❖ وجوب تدوين وتسبيب الأحكام.
- ❖ صك الحكم وما يتعلق به.

المادة الثامنة والخمسون بعد المائة :

متى تمت المرافعة في الدعوى قضت المحكمة فيها فوراً أو أجلت إصدار الحكم إلى جلسة أخرى قريبة تحددها مع إفهام الخصوم بقفل باب المرافعة وميعاد النطق بالحكم.

الشرح:

يصل سير القضية إلى مرحلة النطق بالحكم عند الانتهاء مرحلة المرافعة. وحينئذ يكتفي الأطراف والقاضي من تقديم البينات والشهادات والدفوع وتأخذ القضية شكلها النهائي الذي يصح على ضوئه الحكم فيها.

و هذا الحكم إما أن يكون فورياً وهو الأولى إذا تمت دراسة القضية ولم يرج انتهاء القضية بالصلح، وإلا أُجل النطق بالحكم إلى جلسة قريبة إذ يترتب على تأخير النطق بالحكم إضرار بالمتقاضين.

وجاء في اللائحة التنفيذية:

١/١٥٨ إذا حدد القاضي موعداً للنطق بالحكم ثم ظهر له ما يقتضي تقديم الجلسة أو تأخيرها فله ذلك مع إعلان الخصوم به حسب إجراءات التبليغ، وتدوين ذلك في الضبط.

❖ يلاحظ عدم مراعاة هذه المادة فيما يتعلق بالتعجيل بالنطق بالحكم، حيث يقفل باب المرافعة ولما تدرس القضية بعد مما يؤخر أجل النطق بالحكم. وكان المفترض أن تبدأ دراسة القضية فور بدأ المرافعة.

المادة التاسعة والخمسون بعد المائة :

إذا تعدد القضاة فتكون المداولة في الأحكام سرية، وباستثناء ما ورد في المادة الحادية والستين بعد المائة لا يجوز أن يشترك في المداولة غير القضاة الذين سمعوا المرافعة.

الشرح:

بعد انتهاء المرافعة وقبل النطق بالحكم لابد للقضاة ناظري الدعوى من إدارة النقاش فيما بينهم حول ملابسات القضية ليتوصل بعد ذلك للحكم الأمثل والذي يمثله الإجماع أو رأي الأغلبية. ولا يحق لمن لم يسمع المرافعة الحضور. يستثنى من ذلك ما نصت عليه المادة (١٦١) وهو حضور المرجح المنتدب عند تعذر الأغلبية. وجاء في اللائحة التنفيذية:

١/١٥٩ لا يكون الحكم معتبراً بانتهاء المداولة ما لم يتم ضبطه والنطق به.

❖ أغفلت المادة استثناء آخر وهو حضور القاضي المكلف بإكمال نصاب القضاة فيما لو نقص، فإنه يحضر المداولة ولو لم يستمع للمرافعة.

المادة الستون بعد المائة:

لا يجوز للمحكمة أثناء المداولة أن تسمع توضيحات من أحد الخصوم إلا بحضور الخصم الآخر.

الشرح:

تبين هذه المادة وجوب تساوي الخصوم في فرص بيان الحجج والأدلة، وأنه متى دعت الحاجة لسماع إضافات إيضاحية من أحد الأطراف فلا بد من حضور الطرف الآخر وإعادة فتح باب المرافعة.

المادة الحادية والستون بعد المائة:

إذا نظر القضية عدد من القضاة فتصدر الأحكام بالإجماع أو بأغلبية الآراء، وعلى الأقلية أن تسجل رأيها مسبقاً في ضبط القضية فإذا لم تتوافر الأغلبية أو تشعبت الآراء لأكثر من رأيين فيندب وزير العدل أحد القضاة لترجيح أحد الآراء حتى تحصل الأغلبية في الحكم.

الشرح:

يصدر الحكم بالإجماع أو الأغلبية، وعلى الأقلية المخالفة أن توضح رأيها مسبباً في ضبط القضية، وعلى الأغلبية أن تجيب عن ذلك.

وفي حالة تعذر الأغلبية بأن ينظر القضية ثلاثة قضاة ينفرد كل واحد منهم برأي فعلى رئيس المحكمة أومن يقوم مقامه الرفع إلى وزير العدل مباشرةً بتوقف الحكم في القضية على انتداب قاض الترجيح، والذي بدوره يقوم بدراسة القضية وفتح باب المرافعة إذا لزم الأمر ومن ثمَّ ترجيح أحد الآراء فتحصل بذلك الأغلبية التي يصدر بها الحكم. وجاء في اللائحة التنفيذية للمادة:

١٦١/١ طلب الندب يرفع من رئيس المحكمة أومن يقوم مقامه إلى وزير العدل مباشرةً.

١٦١/٢ للقاضي المندوب الاطلاع على المعاملة وضبطها وله استجواب أي من الخصوم أو الشهود أو الخبراء عند الاقتضاء.

١٦١/٣ للقاضي المندوب فتح باب المرافعة قبل تقرير رأيه في ترجيح أحد الآراء.

٤/١٦١ إذا نظرت القضية من ثلاثة قضاة وتشعبت الآراء لأكثر من رأيين ووافق القاضي المندوب أحد الآراء فقد حصلت الأغلبية في الحكم وإذا استقل المندوب برأي آخر فيندب غيره حتى تحصل الأغلبية في الحكم.

المادة الثانية والستون بعد المائة :

بعد قفل باب المرافعة والانتهاء إلى الحكم في القضية يجب تدوينه في ضبط المرافعة مسبوقاً بالأسباب التي بني عليها ثم يوقع عليه القاضي أو القضاة الذين اشتركوا في نظر القضية.

الشرح:

تبين هذه المادة وجوب أن يكون الحكم مكتوباً ومسبباً. وذلك ليصح النظر فيه وتطمئن النفس له. والمقصود بالتسبيب: صياغة المقدمات الصحيحة التي أدت إلى النتيجة التي حكم بها القاضي. على أن تشمل هذه المقدمات على ملخص الوقائع من دعوى وإجابة ودفع، ثم تنقيح المؤثر منها ثم ذكر الأسباب متسلسلة مترابطة لتؤدي إلى ما انتهى إليه القاضي من حكم.

المادة الثالثة والستون بعد المائة :

ينطق بالحكم في جلسة علنية بتلاوة منطوقة أو بتلاوة منطوقه مع أسبابه، ويجب أن يكون القضاة الذين اشتركوا في المداولة حاضرين تلاوة الحكم، فإذا حصل لأحدهم مانع جاز تغيبه إذا كان قد وقع على الحكم المدون في الضبط.

الشرح:

تؤكد هذه المادة على علانية التقاضي من أول مراحله حتى آخرها مما يبين شفافية وعدالة ونزاهة القضاء الشرعي.

المادة الرابعة والستون بعد المائة :

بعد الحكم تصدر المحكمة إعلاماً حاوياً لخلاصة الدعوى والجواب والدفوع الصحيحة وشهادة الشهود بلفظها وتزكيتها وتحليف الأيمان وأسماء القضاة الذين اشتركوا في الحكم

واسم المحكمة التي نظرت الدعوى أمامها وأسباب الحكم ورقمه وتاريخه مع حذف الحشو والجمل المكررة التي لا تأثير لها في الحكم.

الشرح:

لما تقرر في المادة الثانية والستون بعد المائة وجوب أن يكون الإعلام بالحكم مكتوباً؛ جاءت هذه المادة لتبيين شرائط ومحتويات نسخة إعلام الحكم (صك الحكم). وهذه الإجراءات الشكلية الدقيقة إنما روعيت لتمام إقامة العدل بضبط الوثائق التي يتوصل بها إلى إيصال الحقوق لأصحابها. وقد فصلت اللائحة التنفيذية بيانات صك الحكم كالتالي:

١٦٤/١ إذا اشتمل الحكم على مدة أو أجل فعلى القاضي النص عليها بداية ونهاية.

١٦٤/٢ على القاضي أن يوقع بجانب خاتمه الخاص على الصكوك التي تصدر عنه وما ألحقه بها من إجراء.

١٦٤/٣ المقصود بالرقم في هذه المادة هو: رقم تسلسل الدعاوى في الضبط ويذكر في ظهر الصك مع ذكر الجلد والصفحة عند تنظيمه.

١٦٤/٤ المقصود بالتاريخ في هذه المادة هو: تاريخ النطق بالحكم ويذكر بعد الحكم.

١٦٤/٥ يذكر تاريخ تنظيم الصك في هامش ضبط القضية.

١٦٤/٦ على القاضي بعد ختم الصك وتوقيعه إحالته للسجل عن طريق إدارة المحكمة لتسجيله وإذا عاد من السجل فيرصد رقمه وتاريخ تسجيله في السجل على هامش ضبطه.

١٦٤/٧ رقم الصك وتاريخه هو: رقم الصك، وتاريخ تسجيله في السجل، ويوضعان على ظهر الصك ووجهه في الأعلى.

المادة الخامسة والستون بعد المائة:

يجب على المحكمة بعد النطق بالحكم إفهام الخصوم بطرق الاعتراض المقررة لهم ومواعيدها. كما يجب عليها إفهام الأولياء والأوصياء والنظار ومأموري بيوت المال وممثلي الأجهزة الحكومية في حال صدور الحكم في غير صالح من ينوبون عنه أو بأقل مما طلبوا؛ بأن الحكم واجب التمييز وأن المحكمة سترفع القضية إلى محكمة التمييز.

الشرح:

على القاضي أن يفهم الخصوم بأن لهم الحق في الاعتراض على الحكم وطلب تمييزه أو قبوله والاقتناع به. كما عليه أن يبين لهم المدة المعتبرة لقبول الاعتراض وهي ثلاثون يوماً من تاريخ استلام صك الحكم (المادة١٧٦). ووسيلة هذا الإفهام قررته اللائحة التنفيذية كما يلي:

١٦٥/١ يكون الإفهام المشار إليه في هذه المادة من قبل حاكم القضية شفاهة وكتابةً في ضبط القضية.

المادة السادسة والستون بعد المائة :

إذا انتهت ولاية القاضي بالنسبة لقضية ما قبل النطق بالحكم فيها فلخلفه الاستمرار في نظرها من الحد الذي انتهت إليه إجراءاتها لدى سلفه بعد تلاوة ما تم ضبطه سابقاً على الخصوم، وإذا كانت موقعة بتوقيع القاضي السابق على توقيعات المترافعين والشهود فيعتمدها.

الشرح:

تبين هذه المادة الإجراءات النظامية في حال تغير القاضي ناظر القضية وخلفه آخر. ففي هذه الحالة فإن القاضي الجديد يتابع نظر القضية من حيث انتهت، على أن يتأكد من ضبط ما مضى من مرافعة في محضره موقعاً عليه من المترافعين والقاضي السابق، وإلا أعاد ما هو مدون على أسماع المترافعين ليوقعوا عليه ويوقع هو عليه، وإلا أعاد فتح باب المرافعة ابتداءً.

هذا ما أوضحته اللائحة التنفيذية، بالإضافة إلى إيضاح الإجراء المتبع إذا لم يوقع القاضي الأول صك الحكم، وذلك بما يلي:

١٦٦/١ إذا انتهت ولاية القاضي قبل الحكم في القضية المشتركة فإن خلفه يقوم مقامه في الاستمرار في نظر القضية مع المشاركين.

١٦٦/٢ بعد تلاوة ما سبق ضبطه على المترافعين ومصادقتهم عليه، يقوم القاضي الخلف في الجلسة نفسها بتدوين محضر بذلك في ضبط القضية.

١٦٦/٣ إذا لم يوقع ما سبق ضبطه من المترافعين أو أحدهم أو القاضي، ولم يصادق المترافعون عليه، فتعاد المرافعة من جديد.

إذا نطق القاضي بالحكم ووقع ضبطه، وتعذر توقيعه الصك فلا تخلو الحال من الآتي:

أ- أن تكون القضية مشتركة فيشير القضاة المشاركون له عند اسمه في صك الحكم إلى تعذر توقيعه على الصك، ويكمل لازمها.

ب–أن تكون من قاض فرد، وما زال في السلك القضائي فترسل صورة الضبط إليه في عمله الجديد لينظم بها صكاً يوقعه ويختمه بخاتمه ثم يعيده إلى المحكمة لتسجيله وإكمال لازمه.

ج–إذا انتهت ولاية حاكم القضية قبل تنظيم الصك، فترفع صورة الضبط وكامل أوراق المعاملة إلى محكمة التمييز لتقرير ما تراه.

المادة السابعة والستون بعد المائة :

إعلام الحكم الذي يكون التنفيذ بموجبه يجب أن يختم بخاتم المحكمة بعد أن يذيل بالصيغة التنفيذية، ولا يسلم إلا للخصم الذي له المصلحة في تنفيذه، ومع ذلك يجوز إعطاء نسخ من الحكم مجردة من الصيغة التنفيذية لكل ذي مصلحة.

الشرح:

يعد الحكم الصادر من المحكمة غير نافذ لحين تمييزه أو عدم الاعتراض عليه في المدة المقررة إذا كان غير واجب التمييز. وآنذاك يجب أن يختم صك الحكم بالصيغة التنفيذية وهي الصيغة المذكورة في المادة (١٩٦):

(يطلب من كافة الدوائر والجهات الحكومية المختصة العمل على تنفيذ هذا الحكم بجميع الوسائل النظامية المتبعة ولو أدى إلى استعمال القوة الجبرية عن طريق الشرطة). وذلك بالإضافة لختم القاضي. وفي اللائحة:

١/١٦٧ الصيغة التنفيذية هي: الصيغة المذكورة في المادة (١٩٦).

٢/١٦٧ يرجع في تقدير المصلحة المذكورة إلى حاكم القضية، أو خلفه.

تصحيح الأحكام وتفسيرها

تمهيد:

يحتوي هذا الفصل على خمس مواد (١٦٨- ١٧٢) تستعرض عدة نقاط منها:

- ❖ إجراءات تصحيح نسخة الحكم الأصلية.
- ❖ الاعتراض على التصحيح والاعتراض على رفض طلب التصحيح.
- ❖ تفسير منطوق الحكم وما يتبع ذلك من إجراءات.
- ❖ النظر في الطلبات الموضوعية المغفلة في الحكم.

المادة الثامنة والستون بعد المائة:

تتولى المحكمة بقرار تصدره بناءاً على طلب أحد الخصوم أو من تلقاء نفسها تصحيح ما قد يقع في صك الحكم من أخطاء مادية بحتة كتابية أو حسابية، ويجري هذا التصحيح على نسخة الحكم الأصلية ويوقعه قاضي أو قضاة المحكمة التي أصدرته بعد تدوين القرار في ضبط القضية.

الشرح:

الأصل أن صك الحكم يكتسب الحجية بعد صدوره فلا يغير فيها بزيادة أو حذف. لكن هذه المادة استثنت الأخطاء المادية البحتة- كتابية أو حسابية- فإنه يجوز والحالة هذه أن تتولى المحكمة التي أصدرت الصك تصحيح هذه الأخطاء. وفي اللائحة التنفيذية:

١٦٨/١ تصحيح الأخطاء البحتة التي تقع في صك الحكم كتابية، أو حسابية يكون تابعاً لضبط القضية نفسها، ويلحق بالصك دون إخراج قرار بذلك، ما لم يحصل اعتراض على التصحيح، فينظم قرار به.

١٦٨/٢ يكون تصحيح الخطأ من مصدر الصك فإن لم يوجد فيقوم به خلفه.

١٦٨/٣ إذا وقع الخطأ في قرار أو صك صادر من محكمة التمييز فيتم التصحيح من قبلها.

١٦٨/٤ تصحيح الأحكام وتفسيرها يشمل صكوك الدعاوى والإنهاءات.

ملاحظة: لم تتعرض المادة ولا لائحتها لتصحيح الأخطاء المادية في المحاضر. والذي عليه العمل أن يتم تقويس الخطأ وكتابة تعليق يفيد أن المقوس خطأ مثل: رمز (صح)

ثم يكتب الصواب بعد ذلك، ولا يسمح للكاتب أن يطمس الخطأ بأي طريقة كانت.

المادة التاسعة والستون بعد المائة:

إذا رفضت المحكمة التصحيح فيكون الاعتراض على ذلك مع الاعتراض على الحكم نفسه، أما القرار الذي يصدر بالتصحيح فيجوز الاعتراض عليه على استقلال بطرق الاعتراض الجائزة.

الشرح:

بينت المادة السابقة الحالة التي تقبل فيها المحكمة التصحيح. وتبين هذه المادة أمرين: الأول: أن المحكمة إذا رفضت طلب التصحيح المقدم إليها لحكم خاضع للتمييز فيكون الاعتراض على ذلك مع الاعتراض على الحكم نفسه. الثاني: إذا قبلت المحكمة طلب التصحيح وفقاً للمادة السالفة فإنه يحق لأطراف الدعوى الاعتراض على ذلك استقلالاً وأضافت اللائحة: أو مع الاعتراض على الحكم نفسه. وفي اللائحة:

١٦٩/١ إذا رفضت المحكمة تصحيح الأخطاء المادية البحتة لصك حكم مصدق فيكون الاعتراض عليه على استقلال بقرار تصدره المحكمة.

١٦٩/٢ إذا كان الحكم خاضعاً للتمييز وقبلت المحكمة التصحيح فيجوز أن يكون الاعتراض مع الحكم نفسه أو على استقلال.

١٦٩/٣ إذا كان الحكم غير خاضع للتمييز لقناعة المحكوم عليه وصححت المحكمة الخطأ أو رفضت التصحيح فيتم رفع ذلك لمحكمة التمييز في حال الاعتراض من المدعي أو المدعى عليه، أو منهما.

١٦٩/٤ الدعاوى اليسيرة التي لا تميز أحكامها المشار إليها في المادة (١٧٩) إذا صححت المحكمة الخطأ أو رفضته فيكون قرارها غير خاضع للتمييز.

المادة السبعون بعد المائة:

إذا وقع في منطوق الحكم غموض أو لبس جاز للخصوم أن يطلبوا من المحكمة التي أصدرته تفسيره، ويقدم الطلب بالطرق المعتادة.

الشرح:

إذا لم يتبين المعنى المقصود بمنطوق الحكم أو كان مجملاً بحيث تلتبس به عدة معانٍ فإنه يحق للأطراف المعنيين طلب بيان شافٍ له يفسر غامضه ويزيل لبسه. وفي اللائحة التنفيذية ما يلي:

١/١٧٠ على طالب تفسير الحكم أن يقدم بذلك خطاباً للمحكمة مصدرة الحكم يحدد فيه وجه الغموض واللبس في الحكم.

٢/١٧٠ يفسر الحكم حاكم القضية مادام على رأس العمل سواء أكان في المحكمة نفسها أم في غيرها.

٣/١٧٠ إذا لم يكن حاكم القضية على رأس العمل وحصل في حكمه غموض أو لبس فيرفع لمحكمة التمييز لتقرير ما يلزم بشأنه.

٤/١٧٠ لحاكم القضية أن يفسر ما وقع في حكمه من غموض أو لبس من تلقاء نفسه بحضور الخصوم دون تعديل له، ويجري عليه تعليمات التمييز.

٥/١٧٠ طلب تفسير الحكم غير مقيد بوقت.

المادة الحادية والسبعون بعد المائة:

يدون الحكم الصادر بالتفسير على نسخة الحكم الأصلية، ويوقعها قاضي أو قضاة المحكمة التي أصدرت الحكم. ويعد التفسير متمماً للحكم الأصلي ويسري عليه ما يسري على هذا الحكم من القواعد الخاصة بطرق الاعتراض.

الشرح:

تبين هذه المادة أن تفسير الحكم يعد متتماً للحكم الأصلي ومن صلبه. وثمرة ذلك أن يلحق بضبط القضية وصك الحكم ويوقع على ذلك كله القاضي أو القضاة الذين أصدروا الحكم. ومن جهة أخرى فإن الاعتراض على التفسير يعامل معاملة الاعتراض على الحكم الأصلي. وجاء في اللائحة:

١/١٧١ يكون تفسير الحكم في ضبط القضية نفسها ويلحق ذلك على الصك دون إخراج قرار مستقل بذلك ما لم يحصل اعتراض على التفسير فينظم به قرار.

٢/١٧١ إذا كان الحكم بالتفسير خاضعاً للتمييز فيرفع القرار مع صورة ضبطه والمعاملة إلى محكمة التمييز، وعند اكتسابه القطعية يدون على نسخة الحكم الأصلية.

٣/١٧١ إذا كان الحكم خاضعاً للتمييز وصدر حكم بتفسيره فيكون الاعتراض عليه مع الاعتراض على الحكم نفسه.

٤/١٧١ الدعاوى اليسيرة التي لا تميز أحكامها المشار إليها في المادة (١٧٩) إذا صدر حكم بتفسيرها فيكون الحكم غير خاضع للتمييز.

٥/١٧١ يترتب على إلغاء الحكم إلغاء تفسيره.

المادة الثانية والسبعون بعد المائة:

☐إذا أغفلت المحكمة الحكم في بعض الطلبات الموضوعية المذكورة فلصاحب الشأن أن يطلب من المحكمة أن تكلف خصمه بالحضور أمامها حسب الإجراءات المعتادة لنظر هذا الطلب والحكم فيه.

الشرح:

قد تغفل المحكمة وهي تنظر في دعوى ما بعض طلبات الخصوم سواءً ما ورد منها في صحيفة الدعوى أو كان طارئاً أثناء المرافعة. فيحق لصاحب الشأن أن يطلب من المحكمة إحضار خصمه وإعادة فتح باب المرافعة للفصل في هذه الطلبات والتي اشترطت المادة أن تكون موضوعية وهي ما عرفتها اللائحة التنفيذية للمادة وهي:

١/١٧٢ الطلبات الموضوعية هي: الطلبات التي تتعلق بموضوع النزاع أو بأصل الحق كطلب إثبات الملكية والاستحقاق في الريع ونحوها.

٢/١٧٢ يشمل الطلب الموضوعي في هذه المادة ما كان من الطلبات مذكوراً في صحيفة الدعوى أو كان طلباً عارضاً.

٣/١٧٢ يكون النظر في الطلب الموضوعي الذي أغفلته المحكمة بطلب مستقل حسب الإجراءات المعتادة.

٤/١٧٢ الطلب الموضوعي الذي أغفلته المحكمة ينظر فيه حاكم القضية أو خلفه.

الاعتراض على الأحكام

يحوي على مواد تنظم في مجملها طرق الاعتراض على الأحكام على الآتي:

- طرق الاعتراض على الأحكام.
- شروط قبول الاعتراض.
- المدة المحددة لقبول الاعتراض.

المادة الثالثة والسبعون بعد المائة:

طرق الاعتراض على الأحكام هي التمييز والتماس إعادة النظر.

الشرح:

جاء في كتاب عمر بن الخطاب ﷺ إلى أبي موسى الأشعري ﷺ: «لا يمنعنك قضاء قضيته راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن تراجع الحق فإن الحق قديم ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل» رواه البيهقي في باب: من اجتهد ثم رأى أن اجتهاده خالف نصا أو إجماعا أو ما في معناه رده على نفسه وعلى غيره[٢٦].

وهذا أصل في مشروعية مراجعة الأحكام القضائية. وقد أوضحت هذه المادة أن للاعتراض طريقين:

الأول: هو طلب إعادة النظر فيه من قبل محكمة التمييز لتأيده أو نقضه وإعادته للمحكمة الابتدائية مرة أخرى.

الثاني: هو طلب إعادة النظر فيه بعد التمييز.

والفرق بينهما أن الأول وجوبي والثاني جوازي بمعنى أنه يحق رفضه إذا لم تقتنع محكمة التمييز بجدواه. والأول يوقف تنفيذ لحين تأيده والثاني لا يوقف نفاذه.

المادة الرابعة والسبعون بعد المائة:

لا يجوز الاعتراض على الحكم إلا من المحكوم عليه، ولا يجوز ممن قبل الحكم أو ممن قضي له بكل طلباته ما لم ينص النظام على غير ذلك.

الشرح:

تشير هذه المادة إلى صاحب الصفة في الاعتراض على الحكم القضائي أي من قام به الوصف المعتبر لقبول اعتراضه. وهو المحكوم عليه أو من لم يحكم له بكل طلباته شريطة أن لا يقبل الحكم ويقتنع به ويوقع على ذلك في محضر ضبط جلسة النطق بالحكم بعد إفهام القاضي له حقه في الاعتراض. وأما من قبل بالحكم على الصفة المذكورة آنفاً أو قضي له بكل طلباته فلا يصح اعتراضه لأنه عبث تضيع به الحقوق. كما جاء في اللائحة ما يلي:

١/١٧٤ قبول الحكم هو: الاقتناع به ويجب تدوينه عند حصوله في الضبط والصك وكذا الاعتراض على الحكم.

٢/١٧٤ لمن قبل تدخله الاعتراض على الحكم الصادر ضد من تدخل معه ولو قنع المحكوم عليه بالحكم.

٣/١٧٤ إذا كان الحكم صادراً ضد عدة أشخاص كالشركاء والورثة فيحق لبعضهم الاعتراض ولو قنع الآخرون.

٤/١٧٤ للمعترض أن يقدم أكثر من مذكرة اعتراض على الحكم نفسه متى قدمت خلال ميعاد الاعتراض.

٥/١٧٤ للمحكوم عليه الرجوع عن قناعته بالحكم خلال الجلسة قبل التوقيع على الضبط.

٦/١٧٤ يجوز الاعتراض على الحكم ممن صدر الحكم ضده ولو لم يكن حاضراً أو موكلاً كقضايا الورثة حسب إجراءات الاعتراض.

٧/١٧٤ إذا حكم للقاصر وناظر الوقف ومن في حكمهم بكل طلباتهم فليس للنائب عنهم الاعتراض على الحكم.

المادة الخامسة والسبعون بعد المائة :

لا يجوز الاعتراض على الأحكام التي تصدر قبل الفصل في الدعوى ولا تنتهي بها الخصومة كلها أو بعضها إلا مع الاعتراض على الحكم الصادر في الموضوع، ويجوز

الاعتراض على الحكم الصادر بوقف الدعوى وعلى الأحكام الوقتية والمستعجلة قبل الحكم في الموضوع.

الشرح:

تنص هذه المادة على قاعدة عامة في الاعتراض وهي أنه لا يقبل الاعتراض على الأحكام التي تصدر أثناء سير الدعوى ألا بعد صدور الحكم في موضوع النزاع. إلا أن المادة استثنت ثلاثة أحكام يجوز فيها الطعن فيها حالاً قبل الفصل وهي:

١- الحكم الصادر بوقف الدعوى

٢- الأحكام الوقتية

٣- الأحكام المستعجلة

وقد بينت اللائحة التنفيذية المراد من كل نوع من الأحكام على النحو التالي:

١٧٥/١ الأحكام التي تصدر قبل الفصل في الدعوى ولا تنتهي بها الخصومة مثل رفض الإدخال والتدخل والطلبات العارضة.

١٧٥/٢ الأحكام الوقتية والمستعجلة التي تصدر قبل الفصل في الدعوى هي ما أشير إليه في المادة (٢٣٤).

١٧٥/٣ لا يجوز الاعتراض على الحكم الصادر برفض وقف الدعوى إلا مع الاعتراض على الحكم في الدعوى.

١٧٥/٤ تطبق إجراءات الاعتراض على الأحكام الصادرة في أصل الدعوى، على الأحكام الصادرة بوقف الدعوى والأحكام الوقتية والمستعجلة.

المادة السادسة والسبعون بعد المائة :

يبدأ ميعاد الاعتراض على الحكم من تاريخ تسليم إعلام الحكم للمحكوم عليه وأخذ توقيعه في دفتر الضبط، أو من التاريخ المحدد لتسلمه إذا لم يحضر. ويبدأ ميعاد الاعتراض على الحكم الغيابي من تاريخ تبليغه إلى الشخص المحكوم عليه أو وكيله.

الشرح:

للاعتراض على الحكم مدة مقررة نظاماً وهي: ثلاثون يوماً من التاريخ المحدد لاستلام الحكم متى كان الحكم حضوريا. ويجوز للقاضي تمديد المدة المحددة إذا تعذر تسليمه فيها.

ويوقع راغب الاعتراض على الموعد الجديد لتحسب منه مدة الاعتراض. وجاء في اللائحة:

١٧٦/١ يحدد حاكم القضية للمحكوم عليه في جلسة النطق بالحكم ميعاداً لاستلام نسخة صك الحكم، وإبداء المعارضة عليه ويفهم بمضمون هذه المادة والمادة (١٧٨) ويدون ذلك في الضبط والصك.

١٧٦/٢ في حال عدم ورود صك الحكم من إدارة السجلات في الوقت المحدد فيمدد الميعاد المدة الكافية حسب نظر القاضي، ويدون ذلك في الضبط.

١٧٦/٣ على الجهة المسؤولة عن السجين إحضاره لتسلم نسخة إعلام الحكم خلال المدة المحددة لتسلمها، وكذلك إحضاره لتقديم اعتراضه في المدة المحددة لتقديم الاعتراض.

١٧٦/٤ إذا كان الحكم غيابياً فيكون تبليغ المحكوم عليه أو وكيله نسخة الحكم في محل إقامته أو عمله، وفق إجراءات التبليغ، ويبدأ ميعاد الاعتراض على الحكم من تاريخ التبليغ، وإذا لم يقدم اعتراضه خلال المدة المقررة نظاماً فيكتسب الحكم القطعية وفق المادة (١٧٨).

١٧٦/٥ إذا تعذر تسليم نسخة صك الحكم الغيابي إلى المحكوم عليه أو وكيله رفع الحكم إلى محكمة التمييز بدون لائحة اعتراضية، ولا يمنع ذلك من التماس إعادة النظر وفق أحكامه المقررة في هذا النظام[٢٧].

- ❖ والإشكال ههنا يحصل إذا اكتفى راغب الاعتراض بالتبليغ الشفهي لأحد منسوبي المحكمة بعدم جهازية الصك دون التوقيع على محضر الموعد الجديد فآنذاك تحسب عليه المدة بحسب الموعد الأول ولو لم يكن الصك جاهزاً للاستلام. وقد تفوته بذلك مدة الاعتراض.

المادة السابعة والسبعون بعد المائة:

يقف ميعاد الاعتراض بموت المعترض، أو بفقد أهليته للتقاضي، أو بزوال صفة من كانت تباشر الخصومة عنه. ويستمر الوقف حتى إبلاغ الحكم إلى الورثة أو من يمثلهم أو يزول العارض.

الشرح:

الأصل أن تكون المدة المقررة لقبول الاعتراض متصلة من أولها إلى آخرها دون انقطاع لكن هذه المادة استثنت ثلاث حالات تنقطع عندها هذه المدة وهي:

١- موت المعترض

٢- فقد المعترض أهليته للتقاضي بجنون ونحوه

٣- زوال صفة من كانت تباشر الخصومة عنه بالنيابة. وذلك كأن يبلغ الصغير أو يفيق المجنون فتزول صفة النيابة عن الولي تبعاً لذلك.

ففي هذه الحالات تتوقف المدة لحين إبلاغ الحكم لمن يخلفهم في الخصومة. كما أضافت اللائحة ما يلي:

١٧٧/١ يلحق بالحالات الثلاث المقررة في هذه المادة، كل ما اشترك معها في المعنى، كالوكيل، والولي، والوصي على القاصر، والناظر على الوقف، ومن منعه عارض ظاهر خارج عن إرادته، كالإصابة المقعدة.

١٧٧/٢ إذا كان العارض يطول عادة فلحاكم القضية إقامة نائب عن المعترض في تقديم الاعتراض فقط ويدون ذلك في ضبط القضية نفسها.

١٧٧/٣ يكون تبليغ ورثة المعترض أو من يمثلهم حسب إجراءات التبليغ المذكورة في هذا النظام.

إذا تبلغ الورثة أو من يمثلهم بالحكم أو زال العارض فيستأنف سير مدة الاعتراض ويحسب منها ما مضى قبل الوقف.

التمييز

المادة الثامنة والسبعون بعد المائة:

(مدة الاعتراض بطلب التمييز ثلاثون يوماً، فإذا لم يقدم الخصم اعتراضاً خلال هذه المدة سقط حقه في طلب التمييز وعلى المحكمة اتخاذ محضر بذلك في ضبط القضية، والتهميش على الصك وسجله بأن الحكم قد اكتسبت القطعية).

- **مهلة الاعتراض:**

تبين هذه المادة مدة الاعتراض على الحكم بطلب التمييز، وأن قدرها ثلاثون يوما

سواء كان الحكم من القضاء العادي أو المستعجل، فإذا انتهت المدة سقط الحق في طلب التمييز.

- **بداية مدة الاعتراض:**

تبدأ مدة الاعتراض- كما نصت عليه المادة السادسة والسبعون بعد المائة- من تاريخ تسليم إعلام الحكم للمحكوم عليه وأخذ توقيعه في دفتر الضبط، أو من التاريخ المحدد لتسلمه إذا لم يحضر. ويبدأ ميعاد الاعتراض على الحكم الغيابي من تاريخ تبليغه إلى الشخص المحكوم عليه أو وكيله.

وهناك بعض اللوائح المفسرة لهذا النظام وهي:

- إذا وافق اليوم الأخير من مدة الاعتراض عطلة رسمية[٢٨] فيمتد الميعاد إلى أول يوم عمل بعدها، والعطلة الرسمية خلال مدة الاعتراض تحسب منها.
- إذا قنع المحكوم عليه بالحكم بعد رفعه لمحكمة التمييز وقبل إعادته إلى القاضي، فتدون قناعته في الضبط وتبلغ محكمة التمييز بذلك.
- إذا قنع المحكوم عليه بالحكم أو اصطلح مع خصمه بعد إبداء محكمة التمييز ملحوظاتها على الحكم فيدون ذلك حاكم القضية في الضبط والصك وتنتهي بذلك القضية ولا تعاد إلى محكمة التمييز.
- إذا امتنع المحكوم عليه أو المحكوم له ببعض طلباته من التوقيع في الضبط على القناعة أو عدمها فيعامل وفق الفقرة الرابعة من لائحة المادة (٦٨)[٢٩].

المادة التاسعة والسبعون بعد المائة

(جميع الأحكام تكون قابلة للتمييز باستثناء الأحكام في الدعاوى اليسيرة التي يحددها مجلس القضاء الأعلى بقرار يصدر من هيئته العامة بناء على اقتراح من وزير العدل. على أنه إذا كان المحكوم عليه ناظر وقف، أو وصياً، أو ولياً، أو مأمور بيت مال، أو ممثل جهة حكومية ونحوه، أو كان المحكوم عليه غائباً[٣٠] فعلى المحكمة أن ترفع الحكم إلى محكمة التمييز لتدقيقه مهما كان موضوع الحكم، ويستثنى من ذلك ما يأتي:

أ- القرار الصادر على بيت المال من القاضي المختص منفذاً لحكم نهائي سابق.

ب- الحكم الصادر بمبلغ أودعه أحد الأشخاص لصالح شخص آخر، أو ورثته ما لم يكن للمودع، أو من يمثله معارضة في ذلك.

تبين هذه المادة أن الأصل في الأحكام القضائية هو قابليتها للتمييز ويستثنى من ذلك:

١- الأحكام في الدعاوى اليسيرة التي يحددها مجلس القضاء الأعلى بقرار من هيئته العامة بناء على اقتراح من وزير العدل[٣١].

٢- القرار الصادر على بيت المال من القاضي المختص منفذاً لحكم نهائي سابق.

٣- الحكم الصادر بمبلغ أودعه أحد الأشخاص لصالح شخص آخر، أو ورثته ما لم يكن للمودع، أو من يمثله معارضة في ذلك.

بينما هناك أحكام يلزم تمييزها على كل حال:

١- إذا كان المحكوم عليه ناظر وقف، أو وصياً، أو ولياً،

٢- إذا كان المحكوم عليه مأمور بيت مال.

٣- إذا كان المحكوم عليه ممثلا لجهة حكومية ونحوه.

٤- إذا كان المحكوم عليه غائباً[٣٢].

المادة الثمانون بعد المائة :

(تقدم المذكرة الاعتراضية إلى إدارة المحكمة[٣٣] التي أصدرت الحكم مشتملة على بيان الحكم المعترض عليه وتاريخه والأسباب التي بني عليها الاعتراض وطلبات المعترض والأسباب التي تؤيد الاعتراض).

- جهة تقديم المذكرة الاعتراضية:

إدارة المحكمة التي أصدرت الحكم.

- بنود المذكرة الاعتراضية:

١- بيان الحكم المعترض عليه.

٢- بيان تأريخ الحكم.

٣- بيان الأسباب التي بني عليها الاعتراض.

٤- ذكر طلبات المعترض.

٥- ذكر الأسباب التي تؤيد الاعتراض.

المادة الحادية والثمانون بعد المائة :

(بعد اطلاع القاضي الذي أصدر الحكم المعترض عليه على مذكرة الاعتراض يجوز له أن يعيد النظر في الحكم من ناحية الوجوه التي بني عليها الاعتراض من غير مرافعة. وعليه أن يؤكد حكمه أو يعدله حسبما يظهر له، فإذا أكد حكمه فيرفعه مع صورة ضبط القضية وكامل الأوراق إلى محكمة التمييز، أما إذا عدله فيبلغ الحكم المعدل للخصوم، وتسري عليه في هذه الحالة الإجراءات المعتادة).

تبين هذه المادة الموقف الذي يتخذه القاضي الذي أصدر الحكم بعد اطلاعه على مذكرة الاعتراض، وأنه يجوز له حيال ذلك أن يعيد النظر في الحكم من ناحية الوجوه التي بني عليها الاعتراض من غير مرافعة وبعد ذلك يتخذ أحد موقفين:

١- تأكيد حكمه:

ويتم ضبط ذلك ورفعه إلى محكمة التمييز.

٢- تعديل حكمه:

سواء كان عدولا جزئيا أو كليا، فيحدد جلسة ويبلغ الخصوم بذلك حسب إجراءات التبليغ، ويُجْرِي ما يلزم بحضور الخصوم، وتسري على ما أجراه تعليمات التمييز ويلحق ذلك في الضبط والصك.

المادة الثانية والثمانون بعد المائة :

(إذا طلب الخصم الاطلاع على مذكرة اعتراض خصمه فتمكنه محكمة التمييز متى رأت ذلك[٣٤]، وتضرب له أجلاً للرد عليه).

طريقة طلب الخصم على الاطلاع على مذكرة الاعتراض:

يكون ذلك بالكتابة إلى رئيس محكمة التمييز، والذي يقوم بدوره بإحالتها إلى الدائرة التي أحيلت إليها المعاملة.

نهاية مدة النظر في اعتراض الخصم:

إذا انتهت المدة المحددة ولم يقم الخصم بالرد، فتجري الدائرة المختصة بمحكمة التمييز ما يلزم حيال تدقيق الحكم، ويسقط حقه في تقديم الرد.

المادة الثالثة والثمانون بعد المائة :

(تفصل محكمة التمييز في طلب الاعتراض استناداً إلى ما يوجد في الملف من الأوراق ولا يحضر الخصوم أمامها ما لم تقرر ذلك، أو ينص عليه النظام).

الأصل هو عدم حضور الخصوم إلى محكمة التمييز وإنما يكتفى بما تم رفعه من أوراق المعاملة والقضية وما صدر بحقها من حكم ويستثنى من ذلك حالتان:

١- أن تقرر محكمة التمييز حضور الخصوم.

٢- أن ينص النظام على حضورهم.

المادة الرابعة والثمانون بعد المائة :

(مع مراعاة حكم المادة الثمانين بعد المائة، لمحكمة التمييز أن تأذن للخصوم بتقديم بيانات جديدة لتأييد أسباب اعتراضهم المقدم في المذكرة، ولها أن تتخذ أي إجراء يعينها على الفصل في الموضوع).

وذلك من أجل البت في القضية وزيادة الاستيضاح للعلة المنشودة وهي الفصل في الموضوع.

المادة الخامسة والثمانون بعد المائة :

(إذا وجدت محكمة التمييز أن منطوق الحكم موافق من حيث نتيجته لأصوله الشرعية صدقته مع توجيه نظر القاضي إلى ما قد يكون لها من ملحوظات).

الملحوظات هنا هي: التي لا تؤثر على الحكم ولا تمنع من تصديقه، بل تنور القاضي وتزيده بيانا.

المادة السادسة والثمانون بعد المائة :

(إذا اعترض على الحكم لمخالفته الاختصاص وجب على محكمة التمييز أن تقتصر على بحث الاختصاص).

صحة ولاية المحكمة على نظر الدعوى من أهم شروط الدعوى، وهو شرط أساس إذا فقد عاد على الحكم بالبطلان ولو كان موضوع الحكم صحيحا في الظاهر، وبالتالي فلا حاجة إلى إظهار ملاحظات على حكم لم يتوفر له شرط الصحة في الأساس.

المادة السابعة والثمانون بعد المائة:

(إذا ظهر لمحكمة التمييز ملحوظات على الحكم فعليها أن تعد قراراً بذلك وترسله إلى القاضي فإذا لم يقتنع بملحوظات محكمة التمييز فعليه إجابتها بوجهة نظره بعد أن يدون ذلك في دفتر الضبط أما إذا اقتنع بها فيعرضها على الخصوم ويسمع أقوالهم ويثبت ذلك في دفتر الضبط ثم يحكم فيها ويكون حكمه هذا خاضعاً للتمييز إذا تضمن تعديلاً للحكم السابق).

يدون القاضي في الضبط قرار محكمة التمييز وما يجيب به عليه ويلحق خلاصة وافية من ذلك في صك الحكم.

المادة الثامنة والثمانون بعد المائة:

(على محكمة التمييز في حال اقتناعها بإجابة القاضي عن ملحوظاتها أن تصدق الحكم، وفي حال عدم اقتناعها وتمسك القاضي برأيه فلها أن تنقض الحكم كله أو بعضه بحسب الحال مع ذكر المستند وإحالة القضية إلى قاض آخر.

ومع ذلك إذا كان الموضوع بحالته صالحاً للحكم واستدعت ظروف القضية سرعة الإجراء جاز لها أن تحكم فيه. فإذا كان النقض للمرة الثانية وجب عليها أن تحكم في الموضوع، وفي كل حال تحكم فيها يجب أن يتم حكمها بحضور الخصوم وسماع أقوالهم، ويكون حكمها قطعياً بالإجماع أو بالأكثرية).

- تصديق الحكم أو نقضه من قبل محكمة التمييز يكون بالإجماع أو بالأكثرية.
- إذا أيد الحكم أحد أعضاء الدائرة بمحكمة التمييز، وخالفه اثنان لكل واحد منهما وجهةُ نظر لا يمكن الجمع بينهما فعلى رئيس محكمة التمييز ندب قاض آخر للاشتراك مع الدائرة فإن أيد الحكم صارا أكثرية وَصَدَّقَا الحكم، وإن أيد أحد الرأيين المخالفين فقد صارا أكثرية فتتم الملاحظة أو النقض.

- قرار تصديق الحكم أو نقضه المظهر به الصك أو القرار، ينقل على الضبط والسجل.
- إذا نقض الحكم وأحيلت القضية إلى قاضٍ آخر فإنه ينظرها من جديد.
- إذا نقض الحكم في قضية ولم يكن في المحكمة سوى القاضي المنقوض حكمه، فيحيلها إلى أقرب محكمة في المنطقة.
- إذا نظرت محكمة التمييز القضية بعد نقضها للحكم فتتبع الإجراءات المقررة في هذا النظام ويكون حكمها قطعياً بالإجماع أو الأكثرية فإن تشعبت الآراء لأكثر من رأيين فيندب رئيس محكمة التمييز أحد الأعضاء حتى تحصل الأغلبية في الحكم.
- إذا نقضت دائرة في محكمة التمييز حكماً ثم حكم فيه من جديد لدى قاضٍ آخر واعترض عليه فيحال للدائرة التي نقضت الحكم الأول لتدقيقه سواء أكان أعضاؤها ممن نقضوا الحكم أم غيرُهم.

المادة التاسعة والثمانون بعد المائة:

(إذا تعذر إرسال الملحوظات إلى القاضي الذي أصدر الحكم لموت أو غيره فعلى محكمة التمييز إرسال ملحوظاتها إلى القاضي الخلف أو نقض الحكم مع ذكر الدليل).

تخيير محكمة التمييز بين إرسال الملحوظات إلى القاضي الخلف ونقض الحكم مع ذكر الدليل وعلى القاضي الخلف أن يعيد جميع المعاملات التي عليها ملحوظات على سلفه إلى محكمة التمييز للتوجيه بما يلزم بشأنها.

المادة التسعون بعد المائة:

(يترتب على نقض الحكم إلغاء جميع القرارات والإجراءات اللاحقة للحكم المنقوض متى كان ذلك الحكم أساساً لها).

هذه الحالة الأولى لما يصدر بحق الحكم من محكمة التمييز وهي نقض الحكم وإلغاء جميع القرارات والإجراءات اللاحقة للحكم.

المادة الحادية والتسعون بعد المائة:

(إذا كان الحكم لم ينقض إلا في جزء منه بقي نافذاً في أجزائه الأخرى ما لم تكن

التجزئة غير ممكنة).

هذه الحالة الثانية لما يصدر بحق الحكم من محكمة التمييز وهي نقض بعض الحكم ما لم تكن التجزئة غير ممكنة.

المادة الثانية والتسعون بعد المائة:

(يجوز لأي من الخصوم أن يلتمس إعادة النظر في الأحكام النهائية في الأحوال الآتية:

- أ- إذا كان الحكم قد بني على أوراق ظهر بعد الحكم تزويرها، أو بني على شهادة قضي من الجهة المختصة بعد الحكم بأنها مزورة.
- ب- إذا حصل الملتمس بعد الحكم على أوراق قاطعة في الدعوى كان قد تعذر عليه إبرازها قبل الحكم.
- ج- إذا وقع من الخصم غش من شأنه التأثير في الحكم.
- د- إذا قضى الحكم بشيء لم يطلبه الخصوم أو قضى بأكثر مما طلبوه.
- هـ-إذا كان منطوق الحكم يناقض بعضه بعضاً.
- و- إذا كان الحكم غيابيا.
- ز- إذا صدر الحكم على من لم يكن ممثلاً تمثيلاً صحيحاً في الدعوى).

- الأحكام النهائيّة هي:
  - أ- الأحكام في الدعاوى اليسيرة التي لا تخضع للتمييز.
  - ب- الأحكام التي قنع بها المحكوم عليه.
  - ج- الأحكام التي فات آخر ميعاد للاعتراض عليها.
  - د- الأحكام المصدقة من محكمة التمييز.
  - هـ- الأحكام الصادرة من محكمة التمييز.
- للمحكمة أن تحكم بشيء لم يطلبه الخصوم أو بأكثر مما طلبوه إذا ظهر لها ما يبرر ذلك كحق عام أو حق قاصر أو وقف أو نحوها على أن تذكر المحكمة ذلك في أسباب حكمها.

- لا يقبل التماس الخصم بإعادة النظر لعدم التمثيل الصحيح في الدعوى إذا كان زوال الصفة عمن يمثله تم بعد قفل باب المرافعة لأن الدعوى قد تهيأت للحكم وفق المادة (٨٤).
- لا يترتب على رفع الالتماس وقف تنفيذ الحكم إلا إذا رأت ذلك محكمة التمييز.

المادة الثالثة والتسعون بعد المائة:

(مدة التماس إعادة النظر ثلاثون يوماً يبدأ من اليوم الذي يثبت فيه علم الملتمس تزوير الأوراق أو بالقضاء بأن الشهادة مزورة أو ظهرت فيه الأوراق المنصوص عليها في الفقرة (ب) من المادة الثانية والتسعين بعد المائة أو ظهر فيه الغش، ويبدأ الميعاد في الحالات المنصوص عليها في الفقرات (د، هـ، و، ز) من المادة السابقة من وقت إبلاغ الحكم).

هنا تكفي إفادة الملتمس بتاريخ علمه بالتزوير والغش وبوقت ظهور الأوراق المنصوص عليها في المادة؛ ما لم يثبت ما يخالف ذلك.

المادة الرابعة والتسعون بعد المائة:

(يرفع الالتماس بإعادة النظر بإيداع صحيفة الالتماس لمحكمة التمييز، ويجب أن تشتمل الصحيفة على بيان الحكم الملتمس إعادة النظر فيه وأسباب الالتماس.

وعلى محكمة التمييز – متى اقتنعت – أن تعد قراراً بذلك وتبعثه للمحكمة المختصة للنظر في ذلك).

- بيان الحكم الملتمس إعادة النظر فيه يكون بذكر موضوعه نصاً أو مضموناً ورقم الصك وتاريخ تسجيله وصورة عنه.
- يحال طلب الالتماس إلى من دقق الحكم في محكمة التمييز إن كانوا على رأس العمل في المحكمة وإلا أحيل إلى خلفهم في الدائرة نفسها.
- إذا قبلت محكمة التمييز التماس إعادة النظر فيتولى إكمال لازمه من تحدده محكمة التمييز من حاكم القضية أو خلفه.
- لمحكمة التمييز إحضار خصم الملتمس وعرض صحيفة الالتماس عليه إذا رأت ذلك،

وتحدد له أجلاً للرد عليها إذا رغب ذلك ولا يزيد الأجل على خمسة عشر يوماً.

المادة الخامسة والتسعون بعد المائة:

(القرار الذي يصدر برفض الالتماس والحكم الذي يصدر في موضوع الدعوى بعد قبوله لا يجوز الاعتراض على أيهما بالتماس إعادة النظر).

إذا حكمت المحكمة التي أصدرت الحكم السابق في موضوع الدعوى بعد قبول الالتماس من محكمة التمييز فلا يجوز الاعتراض عليه بالتماس إعادة النظر مرة أخرى.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات احمده حمد الشاكرين واصلي واسلم على نبيه سيد القضاة والولاة والحكام العاملين. فانني اشكر الله عز وجل على ان اتم عليا النعم ووفقني إلى انجاز هذا البحث المقنن والمنظم للمرافعات الشرعية في محاكم المملكة وشرحا لبعض مواد ولوائحه التفسيرية. ويمكنني بعد الاستقراء ان ارصد اهم المحطات القضائية في نظام المرافعات على النحو الاتي:

أولا: يعد علم المرافعات والتقاضي والفصل في الخصومات من اعظم العلوم واشرفها والذي يقتضي شرحها وتفصيلها وبيانها للناس وهو متطلب يجب ان يقوم به المتخصصون في نظام القضاء والاحكام القضائية.

ثانيا: وجوب دراسة هذا العلم وفهمه وتطبيقه قبل تسنم ولاية القاضي لمنصب القضاء وذلك ليكون على بينة من امور دينه ومهام وظيفته ويتجنب الحيف ويمكن صاحب الحق من الحصول على حقه وفق تقنين الشريعة المنظم

ثالثا: لعلم المرافعات مكانه مرموقة ومنزلة عالية بين علوم الشريعة فهو بمنزلة الرأس من سائر الأعضاء وآدابه من اجل الاداب المرعية بل هو رئيس العلوم التنفيذية الاسلامية بل رأسها كما يشير إلى ذلك العلامة المالكي المغربي سيدي ميارة الفاسي رحمه الله.

رابعا: اهتمام الحكام والملوك والسلاطين ينبع من اهمية هذا العلم فهو فهم وعمل ومن دلائل هذه العناية الرسالة العمرية للخليفة امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه الموجهة إلى قاضيه ابي موسى الاشعري رضي الله عنه والتي ابان فيها قواعد واصول

المرافعات الشرعية واحكام سير الدعوى والتقاضي والياته والخصومة ووقفها والنطق بالحكم ومراجعته وتدقيقه ثم تنفيذه.

خامسا: في القرن الواحد والعشرون إطلالة قرن التحديث والتطوير والتجديد اهتم ولاة امر الدولة السعودية وعلى رأسهم رئيس السلطات في الدولة وولي عهده والنائب الثاني حيث اهتموا بأمر السلطة القضائية وحثوا وزارة العدل والقضاة على مراعاة المصلحة العامة للمتقاضين ووجوب تطوير الانظمة القضائية لتواكب القوانين والتشريعات الدولية مع المحافظة على ثوابت وروح الشريعة كما حثوا على ضرورة معرفة الاليات في الدعاوى من قبل رجال القضاء ومحاكم الاستئناف. والخصوم ووجوب تعليمهم ثقافة التقاضي والمرافعات. وقد تم من خلال هذا البحث التطرق للجوانب المتعددة للتعرف على مواد المرافعات وجرى شرحها وتوضيح بعد المكاشفات في المواد وضرب الامثلة عليها.

سادسا: ان اصول المحاكمات وهى المسماة في اجراءات الدعوى بالمرافعات يراد بها المسالك والطرق التي ينبغي ان تتبع من بداية سير الدعوى رفعا والمحاكمة حتى انتهائها بالقناعة أو الاعتراض ثم النقض أو التصديق وهذا ما تضمنته المواد التي عرضها البحث بالايضاح والشرح التفصيل.

سابعا: من خلال الوقوف على التقنين الفقهي لقانون المرافعات يتضح منه انه يعتبر من المواضيع الهامة في حياة الناس القضائية فهو عنصر اساسي وجوهري من عناصر اصول المحاكمات. وللمرافعة بلغة القانون نفس للخصوم يعبر عن روح الشفافية والمصارحة والمطارحة في الاقضية والنزاعات والدفع بوسائل الاثبات.

ثامنا: ومن الواجبات المنوطة بالمرافع انه يجب ان لا تخلو لغته التخاطبية من الادب والعاطفة والجراءة في الحق والاعتدال وعدم الجرح وعلو الحجة المدعمة بالدليل والقدرة على الاقناع بعد دراسة الترافع امام القاضي. وان فهم اصول المحاكمات وما جاء في موادها بالشرح والتفصيل مزاياه انه يؤدي إلى سهولة البت في القضايا وعدم اطالتها في اروقة المحاكم ازمنة وسنون.

تاسعا: ان نظام المرافعات السعودي والذي قدمنا نماذج من مواده يعتبر انجازا عظيما وسنة متبعة وتشريعا قائما يستمد اصوله واحكامة من الشريعة الاسلامية والسياسة الشرعية والاحكام والاحوال المرعية.

عاشرا: وجوب استكمال منظومة المرافعات الشرعية والقانونية يتجلى في الدعوى إلى حلقات نقاش وورش عمل للنقد الموضوعي الهادف البناء واستكمال ما وجد من ثغرات في الانظمة القضائية من واقع الممارسات التطبيقية والعملية في المحاكم والدوائر القضائية

وبعد: فهذه الدراسة ثمرة جهد وعصارة اجتهاد سبقه طلب العلم والتدريس والتأليف وممارسة الاعمال القضائية من تحكيم واستشارات وملازمة للقضاة والكتابة عن اعلامهم واحكامهم وقضاياهم التي نظروها وما نطقوا به من احكام بنيت على تسبيب الحكم وتم التصديق عليها وتنفيذها. وعلم الله انه جهد بشري فأسال الله عز وجل العفو والمغفرة ثم ان رأيتم عيبا فسددوا الخلل والكمال لله والعصمة من صفات الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين. سائلا الله عز وجل ان يكون هذا العمل فيه نفع وخير ونشر لثقافة القضاء والتقاضي ومعرفة اصوله وقواعده وطرائقه والله ولي التوفيق.

هوامش البحث

(١) راجع مقدمة ابن خلدون ١/ ٤٢.

(٢) انظر كتابنا نظام القضاء ص٤٢، نظرية الدعوى القضائية في الفقه الإسلامي: محمود أبو النور ص١٧.

(٣) راجع كتابنا معجم المصطلحات الفقهية في الفقه القضائي الإسلامي.

(٤) من كتاب نظام القضاء، أ.د.حسن سفر ص١٥٨.

(٥) النوازل التشريعية ص٣٩، انظر كتابنا التشريع الإسلامي ص٢٩٥.

(٦) سورة المائدة، الآية ٤٢.

(٧) معجم المصطلحات القضائية ص٢١١.

(٨) أخرجه أبو يعلى واللفظ له ٣٤٤/٩، وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٣٠٢/٨، باب قضاء أصحاب محمد ﷺ، قال في مجمع الزوائد ١٩٦/٤ رجاله رجال الصحيح.

[٩] أخرجه أبو داود ٢/٢٢٩ في كتاب النكاح، وذكر ابن القيم صحته ووصله من عدة وجوه. شرح سنن أبي داوود ٦/١٠٣.

[١٠] متفق عليه، البخاري واللفظ له ٥/ ١٩٧٤ في كتاب النكاح، وأخرجه مسلم ٢/ ١٠٣٦ في باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت.

[١١] الأحكام السلطانية للماوردي ص٩٣، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٨٧.

[١٢]راجع كتابنا نظام القضاء، ص١٢٥.

[١٣] روضة الطالبين وعمدة المفتين ٤/٣٢٢, كشاف القناع عن متن الإقناع ٤/٤٩٤, المغني ٥/٢٦٩.

[١٤] روضة الطالبين وعمدة المفتين ٤/٣٢٢, كشاف القناع عن متن الإقناع ٤/٤٩٤.

[١٥] أخرجه ابن ماجه ٢/٧٨٤, كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره, وأخرجه أحمد ١/٣١٣، ٥/٣٢٦.

[١٦] روضة القضاة وطريق النجاة ١/١٣٤, نظريَّة الدعوى بين الشريعة الإسلاميَّة وقانون المرافعات المدنيَّة والتجاريَّة ٢/٢٥؛ نظام القضاء، ص١٢٥.

[١٧] انظر: تدوين المرافعة القضائية في الشريعة الإسلامية، للشيخ عبدالله بن خنين ص١٠٠-١٠٤.

[١٨] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ١١/٢٧١, المغني ١١/٤٤٨، ٤٥١, كشاف القناع عن متن الإقناع ٦/٣٤٤.

[١٩] شرح ابن مازه لأدب القاضي للخصاف، تحقيق: الأفغاني والهاشمي ص٦٠.

[٢٠] نظريَّة الدعوى بين الشريعة الإسلاميَّة وقانون المرافعات المدنيَّة والتجاريَّة ٢/١٤٣-١٥٢.

[٢١] المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ٢/٢٠٩, التنقيح المشبع ٣٠٣, دقائق أولي النهى لشرح المنتهى ٣/٤٩٤, ٤٩٥, الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ١١/٢٦٤, كشاف القناع عن متن الإقناع ٦/٣٥٤, المدخل الفقهي العام ٢/٩٧٣-٩٩٤.

[٢٢] أخرجه ابن ماجه ٢/٧٨٤, كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره, وأخرجه أحمد ١/٣١٣، ٥/٣٢٦.

[٢٣] الإمهال: ما يضر به القاضي من مدة للخصم لإحضار بينته أو تصحيح دعواه, ونحو

ذلك. الاتقان والاحكام شرح تحفة الحكام ٣٦/١, اعلام الموقعين عن رب العالمين ١١٠/١.

[٢٤]الإعذار في الحجج والبينات: أن يقول القاضي للخصم بعد سماع البينة: هل لك مدفع أو مطعن فيه؟ ويقول عند نهاية المرافعة: أبقيت لك حجة تقولها أو بينة تحضرها؟ شرح ابن مازه لأدب القاضي للخصاف ٧٩/٣, الاعلام بنوازل الأحكام ٥٨/١, تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ١٩٤/٣, نهاية المحتج إلى شرح المنهاج ٢٥٧/٨, المغني ٤٥٢/١١, فتاوى ورسائل ٤٢٤/١٢.

[٢٥] التعجيز أن يعد القاضي الخصم عاجزاً عن البينة بعد استيفاء المهل المقررة قضاء ويقضي عليه. المبسوط ٦٣/١٦, تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ٢٠٧/١, مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ٤٦٧/٤, مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ٥١٤/٦, إعلام الموقعين عن رب العالمين ١١٠/١.

[٢٦] السنن الكبرى، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ١١٩/١٠، وراجع الرسالة العمرية من كتاب العلامة ابن القيم، ٥٩/٢.

[٢٧]انظر دراستنا: المجلس الأعلى للقضاء ودوره في تفعيل آليات الطعن والاعتراض، ص٧، قانون LAW العدد ١٧٠١٦.

[٢٨]العطلة الرسمية في المملكة العربية السعودية هي يومي الخميس والجمعة بالإضافة إلى إجازتي العيدين.

[٢٩] ٤/٦٨ إذا امتنع المحكوم عليه عن التوقيع في الضبط على القناعة بالحكم أو عدمها فيدون القاضي ذلك في الضبط، ويشهد عليه، وإذا حضر قبل انتهاء المدة المنصوص عليها في المادة (١٧٨) فيمكّن من التوقيع على القناعة أو عدمها في الضبط وفي حال عدم القناعة يعطى صورة من صك الحكم لتقديم اللائحة الاعتراضية خلال المدة المتبقية من مدة الاعتراض، وإلا سقط حقه في طلب التمييز واكتسب الحكم القطعية، ويلحق ذلك في الضبط وصك الحكم.

[٣٠]الغائب المحكوم عليه هنا هو: الذي سمعت عليه الدعوى وحكم فيه لعدم معرفة محل إقامته العام أو المختار داخل المملكة أو خارجها.

(٣١)رغم النص على ذلك منذ صدور لائحة التمييز عام ١٤١٠هـ إلا أنه لم يصدر من مجلس القضاء الأعلى شيء بهذا الصدد. ولعل في تشكيله الجديد مراعاة ذلك وغيره وهو ما يقوم به المجلس اليوم من دراسة ونقد للحوائج.

(٣٢)الغائب المحكوم عليه هنا هو: الذي سمعت عليه الدعوى وحكم فيه لعدم معرفة محل إقامته العام أو المختار داخل المملكة أو خارجها.

(٣٣)موقعة من المعترض أو من يمثله شرعاً، ويدون عليها تاريخ تقديمها.

(٣٤) يفهم من ذلك أن الموافقة على ذلك من عدمها عائدة لتقدير محكمة التمييز.

المصادر والمراجع

أولا- المعاجم الفقهية والقضائية والقانونية :

١- التعريفات: الشريف الجرجاني، بيروت, دار الكتب العلمية.

٢- التعريفات الفقهية: للامام المغني محمد المجددي، حيدر اباد، الهند.

٣- الحدود والاحكام الفقهية: للإمام البسطامي الشهير بمصنفك، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤- دستور العلماء: للنكري، مؤسسة الاعظمي، بيروت.

٥- الكليات: لابي البقاء، مطبعة احياء التراث، بيروت، ١٩٨٢م.

٦- معجم المصطلحات الفقهية في الفقه القضائي الاسلامي: حسن بن محمد سفر، جده، ١٤١٨هـ.

٧- معجم المصطلحات الفقهية والقانونية: جرجس جرجس، الشركة العالمية للكتاب بيروت ١٩٩٦م

٨- طلبة الطلبة: للامام النسفي، دار القلم، بيروت.

ثانيا : النظم القضائية والمرافعات الشرعية والقواعد الاجرائية.

١- النظام القضائي في الفقه الاسلامي: محمد رأفت عثمان, مكتبة الفلاح، الكويت، ١٤١٠هـ.

٢- النظرية العامة للقضاء والاثبات في الشريعة والقانون: محمد الحبيب التجكاني، دار النشر المغربية, ١٤٠٠هـ.

٣- التنظيم القضائي في الفقه الاسلامي وتطبيقاته في المملكة: محمد مصطفى الزحيلي، دار الفكر، دمشق.

٤- وسائل الاثبات في الشريعة الاسلامية: محمد مصطفى الزحيلي، دار البيان.

٥- طرق الاثبات الشرعية: الشيخ محمد ابراهيم، مطبعة القاهرة الحديثة، ١٩٨٥م.

٦- القضاء في الاسلام وحماية الحقوق: عبد العزيز بديوي، دار الاتحاد، القاهرة، ١٩٨٠م.

٧- الادعاء العام واحكامه في الفقه والنظام: طلحة غوث، كنوز اشبيليا، ١٤٢٥هـ.

٨- المدخل إلى فقه المرافعات: عبد الله آل خنين، دار العاصمة، الرياض، ١٤٢٢هـ.

٩- اصول المرافعات الشرعية وعلم القضاء في المملكة: نبيل اسماعيل عمر، منشأة المعارف، الاسكندرية.

١٠- قواعد المرافعات الشرعية فقها ونظاما: سعد بن ظفير، ١٤٢٢هـ.

١١- المرافعات الشرعية: ناصر بن عقيل الطريقي، ١٤١١هـ.

١٢- القواعد الاجرائية في المرافعات الشرعية: عبد الله الدرعان، مكتبة التوبة، ١٤١٣هـ.

١٣- نظام المحاماة في الفقه الاسلامي وتطبيقاته في المملكة: محمد الخريف، كنوز اشبيليا، ١٤٢٥هـ.

١٤- نظام القضاء وطرق الاثبات والمرافعات الشرعية: حسن بن محمد سفر، جده، ١٤٢٩هـ، ط٥.

١٥- الكاشف في شرح نظام المرافعات السعودي: عبد الله الخنين، دار التدمورية، ١٤٢٧هـ.

١٦- الاجراءات الشرعية على مذهب المالكية في القضاء والترافع: سيدي محمد العزيز جعيط، مكتبة الاستقامة، تونس، ١٣٨٥هـ.

١٧- قانون المرافعات واجراءات التقاضي: احمد الالفي، معهد الادارة العامة، الرياض، ١٣٩٣هـ.

١٨- المرافعات الشرعية: القاضي الشيخ علي الذبيان، المعهد العالي للقضاء، الرياض.

١٩- المرجع في نظام المرافعات الشرعية في المملكة: معوض عبد التواب، مكتبة القانون، ١٤٢٥هـ.

٢٠- المدعى عليه وحقوقه بين الشريعة والقانون:عبد الرحمن الفالح، مكتبة التوبة، ١٤٢٦هـ.

٢١- نظرية الدعوى وادارة العدالة في الفقه الاسلامي: محمد ظهيري محمود، دار الفكر، القاهرة، ١٤٢٦هـ.

٢٢- الوجيز في شرح قانون اصول المحاكمات الشرعية: عثمان التكروري، مكتبة الثقافة، عمان، ١٩٩٧م.

٢٣- اصول المحاكمات الشرعية: احمد محمد داود, مكتبة دار الثقافة، الاردن، ٢٠٠٤م.

٢٤- اصول المحاكمات الشرعية الجزائية: اسامة الربابعة، دار النفائس، الأردن، ١٤٢٥هـ.

٢٥- نقض الاحكام القضائية: احمد بن محمد الخضيري، جامعة الامام، الرياض، ١٤٢٧هـ.

٢٦- نظرية الدفوع للدعوى القضائية في الفقه الاسلامي دراسة مقارنة: محمود محجوب ابو النور, الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ١٤٢٠هـ.

٢٧- نظرية الدعوى بين الشريعة الاسلامية وقانون المرافعات المدنية والتجارية: محمد نعيم ياسين, وزارة الاوقاف والمقدسات الاسلامية، الاردن.

٢٨- المرافعات الشرعية: معوض محمد سرحان، الخرطوم، ١٩٤٦م.

٢٩- الوجيز في اصول المحاكمات المدنية: رزق الله الأنطاكي، سوريا، ١٩٥٧م.

٣٠- اصول المحاكمات الحقوقية: فارس الخوري، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٣٩م.

٣١- تنبيه الحكام على مآخذ الاحكام: ابن المناصف، تونس، دار التركي، ١٩٨٨م.

٣٢- كتاب الاحكام: للقاضي بن دبوس اليفرني، دار الرشاد، المغرب, ايفران.

٣٣- اجراءات التحقيق في نظام الاجراءات الجزائية السعودي: يوسف المحبوب، الرياض, ١٤٢٧هـ.

الإصلاح الاقتصادي بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي (دراسة مقارنة)

م.د.أسماء جاسم محمد

قسم الاقتصاد/ جامعة بغداد

المقدمة:

تعاني معظم النظم الاقتصادية المعاصرة حاليا العديد من المشاكل الحياتية سواء كانت اقتصادية ام اجتماعية، ثقافية وسياسية وبيئية... الخ، ولم تفلح في تحقيق الإشباع الروحي والمعنوي لمجتمعاتها، ولقد انهار النظام الاقتصادي الاشتراكي والشيوعي، كما يعيش النظام الرأسمالي أزمات حادة تهز هياكله الاقتصادية بين فترة واخرى.

ولقد تخبطت الدول العربية الإسلامية في مجال التطبيق بين النظم الاقتصادية الوضعية، وتعاني مشاكل عديدة مثل التخلف والتضخم والغلاء والبطالة والتبعية والمديونية والفوائد الربوية، والخلل النقدي وكل صور الفساد المالي والاقتصادي، وبدأت تسأل عن النظام الاقتصادي المناسب الذي يعالج تلك المشاكل، وهي تحمل فكر ومبادئ النظام الاقتصادي الإسلامي ولكنها تحاول الابتعاد عنه إما تجاهلاً وإما جهلاً. في الوقت الذي بات فيه تطبيق الحلول المستوردة من الشرق أو الغرب لم يسفر إلا عن مزيد من التخلف لأنها تتعارض مع العقيدة والمثل والأخلاق والسلوكيات التي دعى لها النظام الاقتصادي الإسلامي.

لذلك عليها الرجوع إلى مفاهيم وأسس النظام الاقتصادي الإسلامي ومحاولة تطبيقها، يقول تعالى في كتابه الكريم: ﴿ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ (١٢٣) وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ (١٢٤) قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا (١٢٥) قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَىٰ (١٢٦) ﴾ [طه: ١٢٣- ١٢٦].

هدف البحث:

يتركز هدف البحث في إبراز اهمية الإصلاحات الاقتصادية في الاقتصاد الإسلامي، والتي تستند على مفاهيم وأسس أخلاقية وإنسانية، كان لها دور كبير في تحقيق الرفاهية الاقتصادية مما يتطلب اعتمادها كسياسة اقتصادية مستقبلية لابد منها.

فرضية البحث:

من المعلوم ان تركيز المؤسسات المالية الدولية على الجانب الاقتصادي في تطبيق شروطها الإصلاحية على البلدان النامية بشكل عام وعلى البلاد العربية بشكل خاص قد أدى إلى تجويع ملايين البشر, فضلا عن ما لحق بهذه الدول من تخلف ثقافي واجتماعي وتدمير اقتصادي وتضخم وبطالة، في الوقت الذي ركزت فيه الإصلاحات الاقتصادية في ظل النظام الاقتصادي الإسلامي على كافة جوانب الحياة، الأمر الذي مكنها من ضمان العدالة والمساواة وتحقيق الرفاهية الاقتصادية لعموم أفراد المجتمع دونما استثناء.

المبحث الأول
الإصلاح الاقتصادي من منظور المؤسسات المالية الدولية

أولا : مفهوم برامج الإصلاح الاقتصادي

تعرف برامج الإصلاح الاقتصادي بانها جملة من الاجراءات والترتيبات التصحيحية الواجب إدخالها على الاقتصاديات التي تعاني ازمات هيكلية حادة داخلية وخارجية على حد سواء باقتراح من خبراء في شؤون النقد والمال ومدعومة من قبل منظمات دولية في هذا المجال (صندوق النقد والبنك الدوليين)، وكل ذلك يهدف إلى القضاء أو التقليل من حدة تلك الأزمات وتحقيق نمو قابل للاستمرار[١].

وعرفت برامج الإصلاح أو سياسات التصحيح بسياسات التثبيت الاقتصادي التي تم تبنيها من قبل صندوق النقد الدولي، وسياسات التكييف الهيكلي التي تبناها البنك الدولي للتعمير، والمؤسستين معا تشكلان ما يعرف بالمؤسسات المالية الدولية.

وبالنسبة لبرامج التثبيت الاقتصادي فتمثل جمله من السياسات قصيرة الأجل يضعها صندوق النقد الدولي، وتصاغ هذه البرامج في ضوء رؤية نيوكلاسيكية ترى ان

الاختلال الخارجي (عجز ميزان المدفوعات) يعكس وجود فائض طلب يفوق حجم الموارد الذاتية المتاحة, الامر الذي يدفع البلد إلى طلب القروض والاستدانة وزيادة أعباء الديون الخارجية، وبقصد تلافي مشاكل الاختلال الخارجي وكذلك مشاكل الديون الخارجية يتطلب الامر تحجيم نمو الطلب المحلي بهدف الوصول إلى وضع مستقر قابل للاستمرار يكون البلد عنده قادرا على تغطية العجز في الحساب الجاري بتدفقات رأسمالية طوعية تتناسب مع قدرة البلد على خدمة ديونه الخارجية، الأمر الذي يفسر أهمية الانكماش ودوره في زيادة قدرة البلد على الوفاء بالتزاماته الخارجية، اي ان الانكماش يمثل في الأساس جوهر برامج التثبيت الاقتصادي(٢).

فالمشكلة وفق هذا التشخيص تتمثل بوجود فائض في الطلب مقابل نقص في الموارد المحلية (زيادة معدل الاستثمار عن معدل الادخار المحلي) وبوجود عجز في الموازنة العامة للدولة وبارتفاع معدل التضخم، وكلها أمور تتعلق بالاختلال الخارجي، مما يتطلب التسريع بوضع منهاج مدروس يقوم على ما يسمى بإدارة الطلب من اجل خفض معدل نمو الطلب المحلي.

أما برنامج التكييف الهيكلي، فترتبط إجراءاته بالبنك الدولي وينطلق من افتراض أساسي يتمحور في ان المشاكل الاقتصادية وتفاقم أزمة المديونية تعود كلها إلى التشوهات السعرية والى تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، مما يتطلب كإجراء لابد منه اللجوء إلى آليات السوق وتحجيم دور الدولة(٣), حيث ان آلية السوق قادرة على أذكاء روح المنافسة وزيادة الإنتاجية وإعادة توزيع الموارد بشكل يرفع من كفاءة استخدامها ويجعل البلد قادرا على تلقي الاستثمارات الأجنبية.

ويلاحظ من جهة أخرى ان البنك الدولي لا يقدم قروضا للدولة التي تطلبها في حال غياب برنامج موازي للصندوق(٤), حيث ان سياسات التصحيح الاقتصادي تعد في كل من المنظمتين (صندوق النقد والبنك) واحده في جوهرها من حيث الأهداف والاستراتيجيات بغض النظر عن الإجراءات الشكلية للتفاوض وفترات التفاوض.

ثانياً : نبذه تاريخية عن برامج الإصلاح الاقتصادي

في الوقت الذي اتجهت فيه جهود المؤسسات المالية الدولية لإعادة إعمار أوربا وذلك في عقد الأربعينيات من القرن الماضي، كانت الدول النامية بحاجه إلى تلك المساعدات في فترة الخمسينيات والستينيات ولكنها لن تنال منها الا نصيبا محدودا، والسبب قد يرجع في ذلك إلى محاولة الدول النامية في تلك الفترة حل مشاكلها بعيدا عن مشروطية الصندوق، اي من خلال استخدام احتياطياتها المتراكمة وتطبيق نظام الرقابة على الصرف ودعم الصادرات والتوسع في عقد اتفاقيات التجارة والدفع الثنائية وفي اللجوء إلى مصادر التمويل الخارجي[٥].

ومن الجدير بالذكر ان صعوبات موازين مدفوعات الدول النامية كانت قد بدأت في تلك المرحلة الا انها ظلت حتى ذلك الحين معتمده على الاقتراض الخارجي كمصدر رئيسي لسد عجزها الخارجي.

وفي مرحلة الخمسينيات ظهر الاتحاد السوفيتي بوصفه مقرض للدول النامية بما فيها الأكثر فقرا وبشروط شديدة التساهل منها سعر الفائدة المنخفض وفترات السماح الطويلة، ولكن لجوء هذه الدول إلى الاتحاد السوفيتي وابتعادها عن البنك الدولي ذو الفائدة المرتفعة والشروط الصعبة قد اثار حفيظة الدول الرأسمالية، مما دفعها في محاولة تضييق الطريق على الاتحاد السوفيتي عن طريق إجراء تغيير حيوي في البنك الدولي، تمثل في انشاء هيئة التنمية الدولية عام ١٩٥٨ لتقدم قروضا مدعومة من حكومات تلك الدول المانحة مع اسعار فائدة منخفضة وفترات سداد طويلة مع سماح للدول الأكثر فقرا[٦], وبعد ذلك تم إنشاء منظمات تمويلية خاصة لدعم الدول النامية ذات التوجه إلى اقتصاد السوق، وبعد تزايد القروض شهدت الدول النامية انفجار ازمة المديونية الخارجية وذلك عام ١٩٨٢ حينما توقفت المكسيك والبرازيل وشيلي والأرجنتين عن سداد اعباء ديونها الخارجية، ومن ثم اعلان ٢٢٠ دولة مدينة عدم قدرتها على الوفاء بأعباء الديون المترتبة بذمتها، وعلى اثر ذلك امتنعت المؤسسات المالية الدولية عن اقراضها بسبب تفاقم ديونها، ولكن هذا الحال ادى إلى تهديد التجارة العالمية وخاصة البنية التجارية التي تكرست لصالح البلدان المصنعة، كما ان عجز ميزان مدفوعات الدول النامية يدفعها حتما إلى تقليل استيرادها من الخارج أو بالأحرى توقف شراؤها لمنتوجات الدول الصناعية مما جعل هذه الأخيرة تلجا إلى انتهاج سياسة جديدة من شانها حل مشكلة الفائض الإنتاجي وإيجاد أسواق خارجية لتصريفه بشكل

خاص وحل مشكلة المديونية التي تعاني منها الدول النامية بشكل عام، فجاء الحل من قبل صندوق النقد الدولي والذي يتلخص في إنشاء برنامج التسهيل التمويلي المعزز للإصلاح الهيكلي عام ١٩٨٧ والذي تم توسيعه وتمديده عام ١٩٩٤[٧].

وهكذا بدأت سياسات الإقراض من اجل النهوض باقتصاديات الدول النامية عبر برامج الإصلاح الاقتصادي، ومن ناحية اخرى هذا يعني ان برامج الإصلاح هي انعكاس لتفاقم الأزمة الهيكلية التي واجهها الاقتصاد العالمي الرأسمالي منذ بداية السبعينيات والممثلة بالركود التضخمي ومحاولة ايجاد الحلول الناجعة لها، فامتد في بداية التسعينيات من القرن الماضي نطاق عمل منظمات بريتون وودز في مجال الإصلاحات الهيكلية ليشمل ١٥ دولة شيوعية سابقا هي دول الاتحاد السوفيتي وحلف وارسو سابقا التي كانت بحاجة إلى مساعدات وتمويلات ضخمة جدا في مجال اعادة الهيكلية الأساسية واستقرار الاقتصاد الكلي والانتقال إلى اقتصاد السوق.

ثالثا : أهداف برامج الإصلاح

لقد وضعت الأزمات الداخلية والخارجية إلى جانب أزمة المديونية العديد من دول العالم امام مشاكل عديدة منها[٨]:

- ارتفاع معدلات التضخم.
- ارتفاع معدلات البطالة وعدم قدرة الاقتصاد على خلق فرص عمل.
- تفاقم العجز الداخلي والخارجي.
- نمو القطاع العام وسيطرته بكفاءة اقتصادية ضعيفة.
- ضعف معدلات النمو الاقتصادي وتراجعها إلى ما يقل عن معدلات النمو السكاني.
- التوجهات المتسارعة التي تشهدها الأسواق العالمية في مجال الانفتاح والعولمة.
- الثورة التكنولوجية وما تفرضه من إعادة صياغة العلاقات الاقتصادية والسياسية.

ومن ناحية اخرى، تعرضت الدول النامية إلى اختلالات كثيرة في اقتصادياتها تمثلت في:

- ➢ ركود معدلات النمو الاقتصادي وتذبذب وضعف الإنتاجية الذي يعكس الاختلالات الهيكلية العميقة في اقتصادياتها.
- ➢ تعرضها إلى صدمات وضغوطات خارجية أضافت أعباء جسيمة على أوضاعها الاقتصادية وموازين مدفوعاتها المتأزمة.
- ➢ الفجوة المزمنة في الادخار المحلي بالإضافة إلى عجز الميزان التجاري وميزان الحساب الجاري وعدم القدرة على مواجهتها.
- ➢ الاختلالات المالية الكبيرة الممثلة في التوسع في الاقتراض الحكومي على حساب اقتراض القطاع الخاص والتوسع في معدلات نمو السيولة المحلية وزيادة الضغوط المحلية.

فمن المعروف ان تداعيات الازمة المالية التي واجهتها الدول النامية في عقد الثمانينات قد حالت دون تحقيق نمو اقتصادي ايجابي للناتج المحلي الاجمالي، أو بالأحرى حولت هذا النمو إلى نمو سلبي مع انعدام النمو في البعض الاخر من هذه الدول، ولم تحقق اغلبيتها اي تطور يذكر، فضلا عن استفحال ظاهرة التضخم الركودي، وكذلك تزايد الضغوطات على ميزان المدفوعات بدرجة كبيرة وتعميق الاختلال، إلى جانب عوامل اخرى أثرت كثيرا على اقتصادياتها.

ومن هذا المنطلق سعت كل دول العالم بما فيها الدول المتقدمة والدول النامية إلى ايجاد السبيل اللازم للخروج من هذا المازق، من خلال تطبيق سياسات اصلاحية من شانها معالجة الاختلالات، وبهذا تبنت منظمات بريتون وودز سياسات واجراءات غاياتها تنصب في اسناد هذه الدول وانتشالها من التخلف ومعالجة الاختلالات الهيكلية التي تعانيها اقتصادياتها، فتركزت اهدافها في(٩):

- ➢ تحقيق نمو اقتصادي ملموس.
- ➢ تخفيض معدلات التضخم.
- ➢ تخفيض عجز ميزان المدفوعات.
- ➢ تحسين كفاءة استخدام الموارد الاقتصادية.
- ➢ التدخل لضمان حصول الدول الدائنة للدول النامية على اموالها.
- ➢ فتح اسواق الدول النامية امام منتجات الدول المتقدمة.

رابعا : شروط برامج الإصلاح

تطرقنا سابقا إلى مفهوم برامج الإصلاح الاقتصادي، وتبين وفقا لصندوق النقد الدولي والبنك الدولي بانها حزمة من السياسات والإجراءات المشروطة من قبل هذه المنظمات والمدعومة من قبل الدول المتقدمة بقصد ايصال الاقتصاد إلى حالة من الاستقرار, فكلمة مشروطة تعني تقييد البلد الذي يطلب القروض ويرغب في اعادة جدولة ديونه بعدد من الشروط، وبما يعني انه لكي تحصل الدولة على مساعدة من صندوق النقد الدولي يجب عليها الالتزام بتحقيق جملة من المطالب والشروط المبدئية قبل الشروع بتنفيذ الخطوة الاولى من تلك المساعدات، فبالإضافة إلى خطاب النوايا الذي تقدمه هذه الدول في حال طلب القروض، والذي يتضمن تشخيص ووصف مفصل للمشاكل الاقتصادية التي تعانيها... الخ، فان الدولة يجب عليها ان تلتزم بالسياسات والاجراءات المطلوبة منها من قبل المنظمات المالية العالمية مقابل حصولها على القروض اللازمة لها، وتوزعت هذه الاجراءات على جانبي العرض والطلب وكما يلي[١٠]:

١-سياسات جانب الطلب: وتتعلق بسياسات تقييد الطلب الكلي على السلع والخدمات المحلية والمستوردة بهدف تحقيق التوازن المالي والنقدي وتحجيم معدلات التضخم، فجانب السياسات المالية يدرس اهمية:

- ✓ تخفيض الانفاق الحكومي.
- ✓ زيادة الإيرادات الحكومية.

وجانب السياسات النقدية يدرس اهمية:

- ✓ تقييد الائتمان الممنوح من الجهاز المصرفي لتقليل عرض النقود ومنع الافراط في الاصدار النقدي.
- ✓ رفع اسعار الفائدة الحقيقية بقصد الحفاظ على المدخرات المحلية والحد من عرض النقود، الامر الذي يمنع حدوث التضخم.
- ✓ زيادة احتياطيات الدولة من العملة الاجنبية.
- ✓ تخفيض عبء الديون الخارجية.

٢-سياسات جانب العرض: وتهدف إلى تدعيم النمو الاقتصادي ورفع كفاءة استخدام الموارد الاقتصادية وخصخصة القطاع العام وإطلاق حريته في ممارسة النشاط الاقتصادي، ويمكن تمثيلها بالاتي:

- سياسات إصلاح الأسعار المحلية وتحرير اسواق العمل.
- سياسات تحرير التجارة الخارجية وتحرير سعر الصرف.
- سياسات إصلاح القطاع العام وتحويل ملكية بعض مشاريعه إلى القطاع الخاص.

وبعد تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لشريحة الفقراء في الدول المطبقة لسياسات الإصلاح الاقتصادي، تم وضع بعض السياسات الاجتماعية التي تتعلق بتوفير حماية نسبية للفقراء تتمثل في:

- الإبقاء على مصروفات الخدمات الاساسية كالصحة والتعليم وإعادة توجيه النفقات لخدمة الطبقات الفقيرة.
- تحسين كفاءة الانفاق على القطاع الاجتماعي، فتم وفق ذلك عام ١٩٨٦ اطلاق برامج معينة لتحقيق اهداف اجتماعية كبرنامج التغذية وبرنامج لنقل العاملين ومشاريع لاعادة توطين العمال وإنشاء مشاريع سكنيه.

خامسا: تداعيات وآثار سياسات الإصلاح الاقتصادي

لقد أوضحت تجارب الكثير من الدول التي كانت تطبق برامج الإصلاح الاقتصادي، ان لهذه البرامج اثارا سلبيه عميقة على مستوى المعيشة، فهي تؤثر على تطور الناتج المحلي وتؤثر على العمالة والاسعار والنفقات العامة وما إلى ذلك، مما انعكس سلبيا على الطبقات الفقيرة في المجتمع، وقد شغلت هذه الانعكاسات الكثير من الدراسات سواء ما كان منها لمنظمات رسمية ام منظمات غير رسمية، وذلك واضح في دراسة لليونيسيف عام ١٩٨٧ والتي اثارت انتباه المجتمع الدولي بشان معاناة الفقراء والطبقات ذات الدخل المحدود من تدهور أحوالهم المعيشية جراء تطبيق برامج الإصلاح الاقتصادي.

فبشكل عام، فقد خلقت سياسات الإصلاح للدول النامية ازمة اقتصادية واجتماعية مستعصية وخاصة في الدول التي طبقتها، اذ ازدادت مديونيتها زيادة كبيرة، فبلغت الديون الكلية (بما فيها قصيرة الاجل) عام ١٩٩٦ اكثر من تريلوني دولار أمريكي وزيادة مقدارها

٣٢ مرة قياسا عما كان عليه الحال عام ١٩٧٠[١١], وأصبحت تدفقات خدمة الدين الحقيقي تفوق التدفقات الجديدة لرأس المال، اذ ان أعباء خدمة الدين قد تنامت خلال الفترة ١٩٩٦-٢٠٠٥ من ٣١١,٥ مليار دولار عام ١٩٩٦ إلى ٤٥٤,٢ مليار دولار عام ٢٠٠٥[١٢], ولتوضيح الصورة يمكن الإشارة إلى ان البلدان النامية سددت عبر أقساط الديون وإدارتها نحو ٧,٥ دولار مقابل الدولار الواحد حتى عام ١٩٨٠، ولا زالت مدينة للدولار الواحد بأربعة دولارات، هذا مع العلم ان المبالغ التي سددتها خلال الفترة ١٩٨٠-١٩٩٩ فقط بلغت نحو ٣١١٠ مليار دولار[١٣].

هذا وان تطبيقها في أمريكا اللاتينية والأرجنتين والبرازيل وتشيلي ادى إلى ارتفاع الضرائب ومعدلات البطالة بنسبة ٣٠% والى الركود الاقتصادي الذي انتهى بالانهيار الاقتصادي عام ٢٠٠٠ وأصبحت الأرجنتين تعاني المديونية فاحتلت مرتبة ثاني اكبر مديونية خارجية في العالم النامي[١٤].

فضلا عن ذلك فان النتائج الحالية لعملية التحول جاءت مخيبه للامال وليس وفق ما تصور المذهب الليبرالي في ان الركود سينتهي بسرعة وستدخل فترة الانتعاش والنمو باسرع وقت، ويتضح ذلك من خلال معرفة ابرز المعالم التي بينت التكاليف الاجتماعية وما يرتبط بها من نتائج سلبية وخاصة في روسيا وكالاتي[١٥]:

- اسفرت الإصلاحات عن فوضى اقتصادية شاملة، فبدلا من ظهور ملايين المالكين, ظهر عشرات الملايين من الجياع.
- انخفض الناتج الوطني من عام ١٩٩١ إلى عام ١٩٩٨ بنسبة ٥٠% وبلغ الانخفاض في الصناعة ٥٠% وفي الزراعة ٦٠%.
- أدت الخصخصة إلى عملية (لهف) هائلة للثروة الوطنية، ولم تؤدي هذه العملية إلى ولادة طبيعية لطبقة رأسمالية كما يروج منظرو المؤسسات المالية والنقدية الدولية، بل إلى (تعيين) الرأسماليين جدد, أي نشوء رأسمالية طفيلية وسارقة في نفس الوقت، بعد ان وزعت اهم اجزاء الملكية على فئة ضيقة من المرتبطين بالسلعة، كما بيعت ممتلكات الدولة باسعار بخسة، حيث تم بيع اضخم مصنع لانتاج سيارات (لادا) بيع بنحو ٤٤ مليون دولار فيما قدرت قيمته الفعلية بنحو ١,٤- ١,٦ مليار دولار.

- ✍ ادى التحرير إلى نزوع الرساميل إلى الخارج، فقد قدر حجم الرساميل النازحة ما بين عام ١٩٩٢–١٩٩٤ بحدود مائة دولار، بينما بلغ حجم الاستثمارات المباشرة في روسيا وحجم المساعدات الأجنبية مقدار ١٩,٤ مليار دولار خلال الفتره ذاتها.
- ✍ حدوث هبوط كبير للدخول الحقيقية للسكان، وتردي مستويات المعيشة، واليوم في روسيا نحو ٨٠ مليون مواطن (من اصل ١٤٦ مليون من سكان روسيا الاتحادية) يعيش على حافة الفقر.
- ✍ أدى الانقسام الزائد للاقتصاد إلى ضربة قاتلة للعديد من الفروع الانتاجية التي لم تكن مهيئة للمنافسة مع السلع المستوردة.
- ✍ نمو الجريمة المنظمة والدعارة والرشوة... حيث تلعب المافيا دورا مركزيا في الراسمالية الروسية، وبحسب تقديرات الشرطة الروسية هناك نحو ٩٠٠٠ عصابة منظمه للمافيا تشرف على نشاط ٤٠٠٠٠٠ مؤسسه من بينها ٤٥٠ بنكا وتمثل الاغلبية في هذا القطاع.

ونرى في السودان كأحد دول القارة الافريقية، ارتفاع معدلات البطالة بنسبة ٣٠% عام ٢٠٠٠ وتدهور سعر الجنيه السوداني من ٢,٨٧ دولار للجنيه الواحد عام ١٩٧٥ إلى اقل من سنت واحد عام ١٩٨٥، كما ادى إلى انخفاض القوة الشرائية بشكل كبير عام ١٩٨٩، وتم عرض أكثر من ٦٣ مرفق صناعي وزراعي وخدمي للبيع أو الإيجار, وازدادت المعاناة بعد الغاء الدعم المالي المقدم إلى خدمات الصحة والتعليم والنقل والماء والكهرباء، وكذلك اتسعت ظاهرة الفقر على نطاق واسع وبالمقابل ارتفعت ديون السودان الخارجية من ١٥,٣٠٣ مليار دولار عام ١٩٩٠ إلى ٢٠,٥٣٥ مليار دولار عام ١٩٩٩ مع ارتفاع نسبة أسعار الفائدة إلى ٩٤% في الوقت الذي لا تتجاوز الفائدة في كل أقطار العالم اكثر من ٨% في السنة[١٦].

وقد انعكست برامج الإصلاح الاقتصادي في مزيد من الفقر في الدول العربية، حيث تشير الإحصاءات ان متوسط دخل الفرد العربي تراجع للمدة (١٩٨٠–١٩٩٣) بنحو ٢٠% وهو لا يتجاوز ١٧٢٥ دولار سنويا بما يعادل ١٠,٥% فقط من دخل الفرد في الدول الصناعية[١٧], فيما تشير الإحصاءات الأخرى إلى ان السنوات العشر الاخيرة من القرن العشرين أشرت معدل نمو سنوي لنصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي نسبته

٠,٧% للمدة (١٩٩٠-١٩٩٩) مما يعني ان الدول العربية تقع ضمن البلدان المنخفضة التنمية[١٨].

ومن ناحية اخرى فان هذه البرامج اثرت تاثيراً سلبيا على عملية التنمية الاقتصادية في الدول المطبقة لها، ذلك لأن توجيه القروض لا يخضع لمتطلبات السياسة الاقتصادية الداخلية، بل يتم الاستثمار على أساس التوجيهات المفروضة مسبقا من مانحي القروض، كمثال نلاحظ ان الأموال التي تمنح لغرض دعم (تكييف) الزراعة لا تذهب إلى الاستثمار في مشاريع هذا القطاع، ولكنها تنفق بحريه في استيراد البضائع سواء كانت ضرورية ام غير ضرورية من الدول المتقدمة[١٩], فكان نتيجة هذه العملية تشويه عملية التنمية بدلا من انعاشها.

ان هذه البرامج المدعمة من قبل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي تمثل في حقيقة الامر انعكاسا للمصالح الذاتية التي تسعى الدول المتقدمة إلى تحقيقها على حساب الدول الفقيرة*, وهي وان حققت بعض الايجابيات من الناحية الاقتصادية، الا انها تبقى قاصرة، لأن التحسن في هذه الاخيرة لم يصحبه تحسنا من الناحية الاجتماعية، بل العكس، مما ادى إلى انتشار الحرمان والبؤس والفقر في اوساط الجماهير الشعبية.

المبحث الثاني
الإصلاح الاقتصادي من منظور الاقتصاد الإسلامي

اولا : في ماهية الاقتصاد الإسلامي

يختلف الاقتصاد الإسلامي عن الاقتصادات الوضعية من أوجه عده منها:

- الاختلاف من حيث المقصد والأهداف.
- الاختلاف من حيث المنهج.
- الاختلاف من حيث التشريع.
- الاختلاف من حيث الوسائل والأساليب.

ولو انه قد لا يكون من الممكن المقارنة بين اقتصاد يعتمد شرع الله الذي يعلم ما في السموات وما في الأرض، واخر يستند على نظم وضعية واسس من صنع البشر الذي لا يملك الا اليسير من الدراية والمعرفة الكونية فيكون عرضة للرفض والقبول، ولكن قد نلجأ

إلى هذه المقارنة من باب ابراز اهمية الاقتصاد الاسلامي ودوره في تطوير جميع نواحي الحياة الإنسانية، وبهذا فان له عدد من السمات التي ينفرد بها وتميزه عن الاقتصادات الوضعية، منها:

- للعقيدة دور في تطبيق أسس ومبادئ النظام الاقتصادي الاسلامي.
- لا يمكن تغيير أسسه ومبادئه لانها منزلة من الله سبحانه وتعالى.
- تتفق أسسه مع مصالح البشر في كل زمان ومكان لما تتسم به من مرونة.
- الاقتصاد الاسلامي اقتصاد موجه مبني على المصلحة العامة.
- لا يقوم على فرضيات خيالية بل يستمد مبادئه من متطلبات الحياة الواقعية.
- هو اقتصاد إنساني يحمل قيم العدالة الإسلامية ويحفظ كرامة الإنسان.
- تتصف مبادئه بالعموم والشمولية فهو اقتصاد عالمي لا يخص امة بعينها.
- يهتم بامور التوازن في جميع مجالات الحياة الاقتصادية.

ومن السمات الاخرى نجد ان الاقتصاد الإسلامي هو اقتصاد قائم على الإصلاح، ذلك لان إجراءاته تمثل في حقيقتها اجراءات إصلاحية تحاول التصدي لسوء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، فهو ينكر كل صور الفساد في مجال التعامل الإنساني، ويحاول تقديم الحلول والمعالجات لجميع المشاكل التي تعترض الحياة وبخاصة الاقتصادية منها، وان مرد هذا الإصلاح ومرجعه هو الشريعة الإسلامية، ولهذا فان تطبيقه لا يتم الا في ظل ارضية وبيئة خاصة يضعها الإسلام وتنفذ فيها تعاليمه بشكل كامل، فتستجيب في كل شؤونها لأوامر الله تعالى ونواهيه ولا تحاول ان تنحرف عن ذلك، بغية تحقيق العدالة بين افراد المجتمع.

يتضح مما سبق تعدد السمات التي تميز الاقتصاد الإسلامي كاحد تطبيقات الفكر الاقتصادي الاسلامي، منها تميزه بانه ذا توجه اصلاحي يدعو إلى اصلاح الحياة بجانبها الاقتصادي ومنع انحرافها عن احكام الشريعة الإسلامية لضمان العدالة كهدف لابد منه.

ثانيا: الإصلاح في اللغة والاصطلاح

عرفت كلمة اصلاح في مفاهيم اللغة العربية بأنها الإرادة الساعية إلى الخير وتقويم الاعوجاج، فالإصلاح في اللغة نقيض الفساد كما ورد في اللسان والصحاح،

والصلاح ضد الفساد ويقال رجل صالح في نفسه من قوم صلحاء ومصلح في أعماله وأموره[٢٠].

وفي اللسان: اصلح الشيء بعد فساده اقامة[٢١], ويقول الراغب في المفردات، الصلح يختص بإزالة النفار بين الناس، وإصلاح الله تعالى الإنسان يكون تارة بخلقه اياه صالحا، وتارة بازالة ما فيه من فساد بعد وجوده، وتارة يكون بالحكم له بالصلاح[٢٢].

وجاء في المعجم الوسيط الصلاح: ضد الفساد، ورجل صالح في نفسه من قوم صلحاء ومصلح في أموره، وهذا الشيء يصلح لك أي: هو من يأتيك. والإصلاح: نقيض الافساد، والاستصلاح نقيض الاستفساد، وأصلح الشيء بعد فساده أي أقامه، وأصلح الدّابة، أحسن اليها فصلحت. والصلح تصالح القوم بينهم، والصلح السلم، صلح صلاحاً وصلوحاً: زال عنه الفساد، والشيء كان نافعاً أو مناسباً، يقال: هذا الشيء يصلحك. أصلح ذات بينهما: أزال ما بينهما من عداوة وشقاق، وفي التنزيل يقول تعالى ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ﴾ [الحجرات: ٩], ويقول تعالى ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾ [الأنفال: ١], واستصلح الشيء: تهيأ للصلاح والصالح، المستقيم المؤدي لواجباته والصلاح، الاستقامة والسلامة من العيب...، والصلح إنهاء الخصومة[٢٣]. وكلمة إصلاح هي ضد الفساد، وهما ضدان لا يجتمعان، قال تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ سَيُبْطِلُهُۥٓ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٨١﴾ ﴾ والإصلاح يكون بإبدال الشيء بالحسن والخطأ بالصحيح، والإصلاح من أسباب رفع الهلاك عن الامم ومن الإصلاح تغيير ما فسد إلى وجه صالح، وتغيير الصالح إلى ما هو أصلح حتى تستقيم الامور[٢٤].

وفي الاصطلاح: فيبين ابن تيمية رحمه الله ان مضمون الإصلاح يتلخص في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيقول «إن صلاح العباد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن صلاح المعاش والعباد في طاعة الله ورسوله، ولا يتم ذلك الا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبه صارت هذه الأمة خير امة أخرجت للناس»[٢٥].

وقد يكون الصلاح مختص بتهذيب النفس وتقويمها، بينما تكون مهمة الإصلاح ابعد من ذلك فتتجاوز إلى تقويم سلوك الآخرين[٢٦], ويقول الالوسي ان الصلاح جامع لكل خير وله مراتب غير متناهية، ومرتبة الكمال فيه مرتبه عليا، ولذا طلبها الأنبياء عليهم

السلام، فطلبها النبي سليمان ﷺ، فجاء في قوله تعالى ﴿وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ۝١٩﴾ [النمل](٢٧).

وجاء في مفهوم الإصلاح بأنه تغيير في نموذج من النماذج الاجتماعية أملا في الوصول إلى تجسيد ذلك النموذج، وحركات الإصلاح بمعنى الكلمة تنزع إلى تخفيف مساوئ النظام الاجتماعي وتصحيح الأوضاع الفاسدة وذلك عن طريق تعديل في بعض النظم الاجتماعية دون ان يؤدي ذلك إلى تغيير البناء الأساسي للمجتمع(٢٨).

وهناك من يرى بأن مفهوم الإصلاح مركب وتطور عبر الزمن من خلال خمسة مفاهيم هي العلمانية والعقد الاجتماعي وحقوق الإنسان والمجتمع المدني والتحول نحو الديمقراطية، ليخلص في الأخير إلى الاستنتاج بان الإصلاح يعني تحقيق العدالة الاجتماعية(٢٩)، وقد يعرف على انه تغيير قواعد أو سلوك جزء أو كل النظام المجتمعي ومعالجة القصور والاختلال التي تشوبها والسعي للنهوض بالمجتمع من جميع النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، أي انه أسلوب ومدخل جديد لإعادة ترتيب وتنظيم وتكامل العلاقات الداخلية والخارجية لمجتمع معين(٣٠).

يتبين من ذلك ان كلا المعنيين اللغوي والاصطلاحي يشيران إلى ان الإصلاح عمل يستلزم تفكير عميق ومنظم لوضع إجراءات وسياسات تهدف إلى تصحيح مسار المجتمع ومنع اختلاله, وبنفس المعنى من الناحية الاقتصادية قد يهدف إلى تمكين المجتمع من قيادة مسيرة اقتصاده وإزالة التشوهات في الهيكل الاقتصادي لغرض التسريع بمعدلات النمو والنهوض بمستوى الاقتصاد الوطني.

ثالثا : الإصلاح في القرآن الكريم والسنة النبوية

وردت كلمة الإصلاح في القرآن الكريم في آيات عديدة منها:

قوله تعالى ﴿فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۗ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ ۚ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، وقوله تعالى﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ﴾[البقرة: ٢٢٨]، وقوله تعالى ﴿إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ۗ﴾ [النساء: ٣٥]، وقوله تعالى ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي

ﭐلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا وَٱدۡعُوهُ خَوۡفٗا وَطَمَعًاۚ ﴾ [الأعراف: ٥٦]، وقوله تعالى ﴿إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُۚ ﴾ [هود: ٨٨].

ويقول الرازي في تفسيره هذه الآية «والمعنى: ما أريد الا ان أصلحكم بوعظي ونصيحتي، وقوله (مَا ٱسۡتَطَعۡتُ) فيه وجوه: الاول انه ظرف والتقدير مدة استطاعتي للإصلاح وما دمت متمكنا منه لا آلو فيه جهدا، والثاني: انه بدل من الإصلاح، أي بمقدار الذي استطعت منه، والثالث: انه يكون مفعولا له أي ما أريد الا ان أصلح ما استطعت إصلاحه، ثم يقول واعلم ان المقصود من هذا الكلام ان القوم اقروا بانه حليم رشيد، وانما اقروا له بذلك لانه كان مشهورا فيما بين الخلق بهذه الصفة، فكأنه عليه السلام قال لهم انكم تعرفون من حالي اني لا اسعى الا للإصلاح وإزالة الفساد والخصومة فلما امرتكم بالتوحيد وترك ايذاء الناس فاعلموا انه دين حق وانه ليس غرضي منه ايقاع الخصومة واثارة الفتنة، ثم يقول: واما الاجبار على الطاعة فلا اقدر عليه، وقالت العرب: بضدها تتميز الاشياء، فعلى سهولة الافساد تكون صعوبة الإصلاح، والافساد لا يحتاج إلى كثرة تفكير بينما الإصلاح يبنى على تفكير عميق وصعب وعلى اعداد كبير ويكبر بحسب كبر المراد إصلاحه[٣١].

ويقول الشوكاني في تفسير الاية «اي ما اريد بالامر والنهي الا الإصلاح ودفع الفساد في دينكم ومعاملاتكم»[٣٢], وبنفس المعنى يقول بن كثير «اي ما اريد الا فعل الصلاح، اي ان تصلحوا دنياكم بالعدل، واخرتكم بالعبادة»[٣٣].

وفي الحديث النبوي الشريف، يقول الرسول ﷺ «**طوبى للغرباء الذين يصلحون ما افسد الناس من بعدي من سنتي**»[٣٤], وفي هذا دلالة على اهمية الإصلاح والاجر الذي سيناله صاحبه في حالة قيامه بدعوة الناس إلى عمل الخير والسعي إلى نشره بينهم واجتناب كل الأعمال التي تحول دون ذلك.

رابعا : مقومات الإصلاح من وجهة نظر الإسلام

للإصلاح مقومات عديدة منها:

١- لابد ان ينطلق الإصلاح من منطلق إيماني عقائدي، فالإصلاح لابد ان ينطلق من القرآن الكريم ويرتكز على مرتكزات إيمانية، ويرى صاحبه انه يقوم بهذا العمل لأنه محمل برسالة يحاسب عليها وسيسأل عنها وهذا هو الإصلاح الناجح، فلا يمكن ان يتصور قيام إصلاح والنفوس فاسدة, فالنفس اذا استقامت على منهج الإصلاح فانها تتحرك وتتبين وستستجيب لأي توجيه، أما إذا كانت النفس فاسدة فالعمل معها بلا فائدة لانها تتقلب وهذا ما نراه ويلمسه كل إنسان، فيقول عمر بن الخطاب ﷺ «والذي بعث محمدا بالحق لو ان جملاً هلك ضياعاً بشط الفرات خشيت ان يسأل الله عنه آل الخطاب، قال ابو زيد: آل الخطاب يعني نفسه ما يعني غيره»[٣٥], فالإسلام يركز اولا على إصلاح النفوس وتصحيح العقيدة باعتبار الإصلاح العقائدي منطلق الإصلاح الناجح.

٢- ان يبدأ صاحب المشروع الإصلاحي بنفسه وبمن حوله، فحينما بدأ النبي ﷺ رسالة الإسلام كانت اول عبارة قالها لقريش حينما جمعهم، ان قال لهم «**أرأيتم لو أخبرتكم إن خيلا وراء هذا الوادي تريد ان تغير عليكم، أكنتم مصدقي؟** قالوا: نعم ما جربنا عليك كذبا»[٣٦], فقدم الرسول الكريم نفسه قبل ان يقدم مشروعه, فلابد من محاولة إصلاح النفس قبل إصلاح الناس، اذ لا يمكن إصلاح الغير وصاحب الإصلاح نفسه فاسدة، وان الخطوة الأولى التي اقدم عليها الخليفة عمر بن عبد العزيز لتنفيذ اصلاحاته بدأها بنفسه عندما رأى ان الفساد استشرى بين الناس، بمعنى انه رأى من الصواب ان يبدأ الإصلاح من القمة إلى القاعدة، ووفق هذا المبدأ دعى أهله... فاطمة بنت عبد الملك (زوجته) وكان ابوها وجدها وزوجها خلفاء، فخيرها بين ان ترد ما بيدها إلى بيت المال ليكون ملكا لعموم المسلمين وتصبر على الحياة الشديدة معه أو تفارقه ﷺ، فرضيت بالبقاء معه على شظف العيش[٣٧]. وكذلك نلاحظ ان سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ عندما آلت الخلافة إليه وقف خطيبا وقال: ايها الناس من رأى منكم في اعوجاجا فليقومه، فقام له رجل فقال لو رأينا منك اعوجاجا لقومناك بسيوفنا، فقال عمر ﷺ الحمد لله الذي جعل في هذه الامة من يقوم اعوجاج عمر[٣٨].

٣- يقول ﷺ «**كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته**»[٣٩] حيث ان الإصلاح لا يقتصر على فئة معينة، بل انه يلزم الجميع القيام به، كل من موقعه وعمله حتى ينصلح أمر المجتمع ويعيش إفراده في سعادة ورفاهية.

٤- ان يكون الإصلاح شاملا لكل مجالات الحياة، فهو لا يقف عند حد الجوانب الاقتصادية لحياة المجتمع فقط، بل لابد ان يشمل أيضا جوانب أخرى ذات صلة قد تكون اجتماعية وسياسية وبيئية وأخلاقية، من واقع ان الإصلاح عمليه شاملة، اذ لا يمكن ان يتحقق الإصلاح الاداري مثلا بمعزل عن الإصلاح السياسي والاقتصادي والقضائي والثقافي... وما جدوى الإصلاحين الاقتصادي والاداري بدون رؤية سياسية تتلاءم مع المستجدات الجارية في العالم، الامر الذي يؤكد اهمية تكامل عملية الإصلاح حيث لا يكتب النجاح لاية عملية اصلاحية ما لم تقترن بجملة من الاجراءات الضرورية لكافة مجالات الحياة[٤٠].

٥- الإصلاح الاقتصادي مهما بلغت درجة كفاءة سياساته في المجال الاقتصادي سيفشل ان لم يحقق التوازن في النمو الاقتصادي والتقدم الاجتماعي والرفاهية لجميع الفئات والمكونات الاجتماعية، اذ ان حصر النمو لشريحة اجتماعيه دون اخرى يؤدي إلى نشوء قوى مضادة له، ويقود لازمة شامله تعم المجتمع وتحطم انجازاته[٤١].

٦- على مستوى المؤسسات: لابد ان تتوفر في المؤسسات التي يوكل اليها الاشراف على برامج الإصلاح الاقتصادي الفاعلية والديناميكية، وان تعتمد الشفافية والوضوح في مختلف القرارات التي تتخذها، وان تكون مؤمنة ومقتنعة تماما بمبادئ وسياسات الإصلاح الاقتصادي التي تقررها، وان تكون مثالا حيا وأنموذجا يمكن ان يشار اليه بالبنان في النزاهة والعفاف المالي والاداري والسلوكي[٤٢].

المبحث الثالث
في أهم الإصلاحات الاقتصادية الإسلامية

أولا : إصلاح نظام الرق

من المعروف ان البشرية في تطورها، مرت بعدة مراحل من ضمنها مرحلة الرق، والعبودية من الظواهر التي عرفتها البشرية وكانت منتشرة قبل الاسلام، وكانت تمثل واقعا

مؤلما، فالعبيد والارقاء كانوا يملأون مشارق الارض ومغاربها مكونين قاعدة انتاجية كبيرة للحضارات القديمة اليونانية والرومانية, فكان سكان اليونان انذاك يقدرون بنحو ٤٠٠٠٠ مواطن لهم كامل الحقوق، والبقية مكونة اساسا من العبيد الذين يشتغلون في ظروف قاسية في الفلاحة والصناعة ولصالح الدولة والخواص، وهناك اقلية اجانب احرار متواجدون في العاصمة أثينا(٤٣), وكان اغلب الاحرار يعملون كجنود ولا يشتغلون بالفلاحة والزراعة بل يملكون قطع اراض كبيرة يشتغل بها العبيد.

وفي بلاد الروم كانت الوضعية اشد قسوة واقهر، حيث تشير كتب التاريخ إلى الوضعية المأساوية التي كان يعيشها الرقيق، وقد بينت تحريات احد المؤرخين على ان معدل الحياة بالنسبة للرقيق لم تكن تتجاوز ١٧.٥ سنة بالمقارنة مع ٥٨,٤ سنة للقساوسة و ٣٦,٢ سنة للعاملين في الاعمال الحرة(٤٤), ورغم هذه الوفيات فان عددهم وصل إلى اربعة ملايين نسمة في ايطاليا في عهد الامبراطورية الرومانية مقابل عشرة ملايين من الاحرار(٤٥), فحياتهم معذبة ولا يأبه لهم احد ولا يفكر في انقاذهم مصلح، فكانوا يخدمون في صمت وربما قدم بعضهم طعاما للوحوش في بعض المناسبات، فحدثت ثورات عديدة ازاء هذه الوضعية لم يشهد لها العالم الاسلامي من مثيلات كثورة سبارتكوس عام ٧٣ قبل الميلاد الذي قاد عشرات الآلاف من العبيد في حركة تمرد استطاع بها السيطرة على جنوب ايطاليا مدة سنتين وخاض فيها ست معارك دامية انتهت بالقضاء على ثورته(٤٦).

وكان يحصل على الرق بطرق متعددة، اي هناك عدة مصادر له من اهمها:

١-الرق بسبب العجز عن الوفاء بالدين حيث كان الرومانيون ومن قبلهم العبرانيون يحكمون بالعبودية على مقترفي بعض الجرائم، ومن هذه الجرائم عند الرومان عجز المعسر عن الوفاء بالدين. ويعد الدين منبعا غزيرا للاسترقاق، فقد كان اليهود يبيعون اولادهم الصغار غير البالغين بسبب الفاقة والحرمان.

٢-اسرى الحرب: فالدول المغلوبة كانت تسترق اعداؤها المغلوبين في الحروب وتسبي نساؤها وتخطف اطفالها.

٣-تجارة الرقيق: وهي تشكل احد مصادر دخل الدولة أو القوة المحركة للعمل الجماعي في حقول الشاي والبن ومزارع قصب السكر(٤٧).

ولما جاء الإسلام ألغى كل هذه الاشكال، لان الله خلق البشر أحراراً ولهم حقوق متعددة، ولهذا فقد اتخذ الإسلام موقفا ايجابيا ووضع برامجه الإصلاحية من واقع تصوره لهذه المشكلة، ولأهميتها باعتبار ان تحرير الإنسان من العبودية يعد احد مقومات الحياة اللازمة لإدامة حياته❀, وعلى اعتبار ان الرق كان موجودا في العالم وعرفته الامم وخاصة في حالة الحروب، فلم يمنعه الإسلام دفعة واحدة ويلغيه، بل تعامل معه وفق خطه لا تتجاهل الواقع وتقفز عليه، فوضع برنامجه الإصلاحي والذي يتضمن قرارات ذات ابعاد اقتصادية واجتماعية تلخصت في المراحل التالية(٤٨):

المرحلة الاولى وتضمنت تحسين معاملة الرقيق ورفع المستوى الإنساني لهم، يقول تعالى ﴿ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ [النساء: ٣٦]، ويقول الرسول ﷺ «**من قتل عبده قتلناه ومن جدعه جدعناه**»(٤٩).

المرحلة الثانية وتضمنت تضييق المدخل إلى الرق، حيث ألغى الاسلام كل اشكال الرق، يقول الرسول ﷺ «**ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته، رجل اعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرا واكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه العمل ولم يعطه الاجر**»(٥٠).

وبالرغم من انه ابقى على حالة الحروب، ولكنه وضع للأسرى ثلاث خيارات، يقول تعالى ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ [محمد: ٤]، والمعنى اطلاق سراحهم بلا مقابل أو بفدية.

المرحلة الثالثة وتضمنت توسيع المخرج من الرق، فقد وسع الاسلام من المخرج وجعل من واجب بيت المال تقديم حصة من الزكاة لعتق الرقاب لقوله تعالى ﴿ **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ** لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ ﴾ [التوبة: ٦٠]، وكذلك جعل العتق كفارة من بعض الذنوب لقوله تعالى ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢]، كما اجاز الإسلام الزواج من الرقيق لقوله تعالى ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم ﴾ [النساء: ٢٥]، وأخيرا وضع في يد الرقيق الحق في المكاتبة مع سيده لاطلاق سراحه لقاء مبلغ يسدده من عمله الخاص.

فنلاحظ من ذلك ان البرامج الإصلاحية الإسلامية تضمنت إجراءات لمعالجة الحالة النفسية للمجتمع اتجاه الرقيق، وإجراءات لمعالجة الحالة النفسية للرقيق أنفسهم، ثم وضع قرارات لضمان الوضع الاجتماعي لهم بعد التحرير، وكان لبيت مال المسلمين دور في تسهيل هذه المهمة من اجل النهوض بالرقيق نهضة ترد إليهم إنسانيتهم وتحفظ حقوقهم التي أقرتها الشريعة الإسلامية للبشرية جمعاء.

ثانيا: إصلاح النظام الإقطاعي

النظام الإقطاعي هو نظام إنتاجي قائم على ملكية الإقطاعي للأرض وعلى استثمار عمل الفلاحين المرتبطين بها، فالإقطاعي هو السيد المطاع الذي يمتلك الأرض والمزارع معا وحتى الناس الذين يعيشون على أرضه، وساد هذا النظام في العالم خلال العصر الوسيط، ومن سماته ان التركيب الاجتماعي للمجتمع حينذاك ينقسم إلى طبقتين هما مالكي الارض والطبقة العاملة بالأرض (الفلاحين) والتي لا تمتلك اي شيء، فهي الطبقة المستغلة التي تعمل وسط علاقات استغلالية من اجل العيش، حيث إن منتوج الارض يقسم إلى حصتين أساسيتين هما[٥١]:

١- حصة السيد الإقطاعي: وهي تمثل المنتوج الفائض وكانت هذه الحصة تمثل حصة الأسد من مجموع نتاج عمل الفلاح القن.
٢- حصة الفلاح القن وافراد عائلته وهي تمثل المنتوج الضروري، وكانت تشكل نسبة ضئيلة من مجموع المنتوج وهي لا تكاد تكفي لإعادة إنتاج قوة عمل الفلاح وإفراد عائلته.

فالعلاقة التي كانت قائمة بين السيد الاقطاعي والفلاح هي علاقة عمل سخره ليس الا، وكان يحق للإقطاعي كذلك استنزاف كل طاقات الفلاح الإنتاجية إلى ابعد الحدود[٥٢], ولهذا فقد ترك النظام الاقطاعي آثارا سياسية واقتصادية واجتماعية سيئة على المجتمعات الغربية والشرقية تمثلت في ايجاد ظاهرة الفقر والحرمان، فضلا عن ايجاد فوارق طبقية المتضرر الوحيد فيها هم طبقة الفلاحين المعدمين.

ولهذا فقد حارب الإسلام هذا النظام القائم على الاستغلال والعبودية، وحاولت إصلاحاته الاقتصادية تغييره باتجاه آخر قائم على العدل والمساواة في الحقوق والواجبات،

فكانت هناك مرونة كبيرة في التعامل مع سياسة توزيع الأراضي وبالشكل الذي يجعلها تتلائم مع تطور المجتمع الإسلامي دون ان يكون هناك اي تناقض مع مبادئ الشريعة الإسلامية.

فبدأ الإصلاح الاقتصادي يمارس دوره في مجال الملكية، حيث تم تقسيمها إلى ملكيه عامة وملكيه خاصة، وكان هذا التقسيم يقوم على أساس مرن يأخذ بنظر الاعتبار المصلحة العامة والظروف الاقتصادية المختلفة للمجتمعات الإسلامية.

ويضرب لنا الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﵁ مثلا رائعا في اصلاح الملكية وجعلها ذات وظيفة اجتماعية بعيدة عن الاستغلال والظلم، وذلك عندما فتح بلاد الشام والعراق (ارض السواد) ورفض حينها توزيعها على المقاتلين، وكانت حجته في ذلك القران الكريم وافعال الرسول ﷺ، فأشار على المهاجرين والأنصار في قوله «وقد رأيت ان احبس الارض بعلوجها واضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئا للمسلمين المقاتلة والذرية ولمن يأتي من بعدهم، ارايتم هذه الثغور لابد لها من رجال يلزمونها، ارايتم هذه العظام– كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر– لابد لها من ان تشحن بالجيوش، وادرار العطاء عليهم، فمن اين يعطى هؤلاء اذا قسمت الارضون والعلوج؟ فقالوا جميعا الرأي رأيك فنعم ما قلت»[٥٣], فرأى عمر ﵁ ان من المصلحة عدم تقسيم الاراضي المفتوحة عنوة، ووقفها على جميع المسلمين وضرب الخراج عليها، واهم ما تقتضي به المصلحة في ذلك هو[٥٤]:

- تأمين مورد ثابت للامة الإسلامية بأجيالها المتعاقبة ومؤسساتها المختلفة.
- توزيع الثروة وعدم حصرها في فئة معينة.
- عمارة الارض بالزراعة وعدم تعطيلها.

نلاحظ من خلال هذه النقاط ان الخليفة الراشد ﵁ اهتم كثيرا بموضوع التنمية المستدامة، حيث انه نظر في مستقبل الامة الإسلامية واجيالها القادمة، فرأى ان كثيرا منها سيقع في شظف العيش والحرمان اذا قسمت ووزعت الارض المفتوحة عنوة على الفاتحين فقط، فالرأي الاصوب هو ضرب الخراج عليها وجعله موردا ثابتا للأمة الاسلامية يعيش منه ابناؤها جميعا حيث تنفق على مصالح المسلمين جميعا بما فيهم الفقراء والاغنياء، وكذلك اراد الخليفة ان تبقى الارض عامرة بالزراعة من خلال ضرب الخراج وإبقاء اهلها عليها كونهم اقدر من الفاتحين على ذلك لتمتعهم بالخبرة والقدرة على زراعتها.

ولتجنب الظلم والاستغلال، نلاحظ ان السياسات المالية التي اقرها الخليفة عمر ﷺ تختلف كثيرا عن السياسات المالية التي سادت في ظل النظام الاقطاعي، اذ كانت سياساته تهدف إلى مساعدة الفلاحين في زراعة اراضيهم وحثهم على ذلك وتشجيعهم، لا استغلالهم واستنزاف طاقاتهم الانتاجية، حيث دعى إلى عدم تحميل الاراضي الزراعية ما لا تطيق من الضريبة، ففي تقدير وعاء الخراج راعت السياسة المالية الاسلامية الامور التالية[٥٥]:

١-جودة الأراضي.

٢- نوع الزرع.

٣- طريقة السقي.

٤- مدى القرب من التجمعات السكانية.

اذ لابد من مراعاة موقع الأراضي الزراعية ودرجة خصوبتها ونوع المحصول ووسائل الري المتوفرة، فضلا عن ذلك لابد من مراعاة المرونة في تحصيلها، اي إمكانية تغيير مقاديرها بحسب الظروف الاقتصادية للمكلف، ويضطر احيانا إلى اعفاء أصحابها في حالة التعرض لكوارث طبيعيه مع اعفاء الحاجات الأساسية للعاملين في أراضي الخراج وإعفاء دور السكن الواقعة في تلك الأراضي من الضريبة[٥٦], وتنعكس اهمية هذه السياسة في زيادة موارد الخراج وتنمية الاراضي وزيادة انتاجها[٥٧], وبالتالي ضمان رفاهية العاملين ومنع استغلالهم وتوفير متطلبات حياتهم المعيشية.

ومن ناحية اخرى نلاحظ ايضا ان الدولة الاسلامية عرفت نوع من الاستغلال لأراضي الموات سمي بالاقطاع، ويراد به قيام الامام بإعطاء شخصا ارضا من الاراضي الموات ليقوم باستغلالها وإحياؤها[٥٨], أو القصد منه استغلال الأرض وزيادة انتاجها ومنافعها بدلا من تعطيلها وحجب منافعها عن المصلحة العامة، وان هذا الاحياء مفتوح للجميع سواء كانوا فقراء ام أغنياء، مسلمين ام غير مسلمين، فهو لا يتحدد بفئة معينة، بل ان الأحياء هو القيد اللازم للتملك لقول الرسول ﷺ «**من احيا ارضا ميتة فهي له وليس لمحتجز حق بعد ثلاث**»[٥٩], وتطبيق ذلك واضح في اقطاع الرسول ﷺ بلال بن الحارث المزني ارضا بالعقيق من اجل زراعتها واستثمارها، وقيام الخليفة عمر ﷺ باسترجاعها منه وسحبها لمخالفته شرط الاقطاع الداعي إلى الاستثمار وخدمة مصالح الامة، وهذا بالطبع يخالف ما قام به النظام

الاقطاعي من ارضاء لمصالح فئة وتنمية لثروة اقلية ممثلة بالنبلاء الذين سيطروا على الاراضي الزراعية واستنزفوا طاقات الفلاحين إلى ابعد الحدود.

ثالثا : اصلاحات توزيعية

تظهر في ظل الاقتصاد الاسلامي اهمية اجراء إصلاحات توزيعية لضمان كفاية عموم افراد المجتمع من اجل انتشالهم من ظروف الجوع والفقر والحرمان في ظل الافكار الوضعية.

ولهذا نلاحظ انه سعى إلى ضمان التوزيع على اساس الحاجة جنبا إلى جنب مع مبدأ التوزيع على اساس العمل وهو كانعكاس لدعم العدالة التوزيعية التي تاخذ بنظر الاعتبار الظروف الاجتماعية والاقتصادية لافراد المجتمع دون استثناء.

وفي مجال نظام العطاء ظهرت اصلاحاته من خلال دعوة الخليفة عمر ﵁ في تقدير العطاء بحسب اولويات معينة بدلا من المساواة التي اتخذها الخليفه ابو بكر ﵁، اذ راى ابو بكر ان يسوي في القسمة بين السابقين الاولين والمتأخرين في الاسلام وبين الاحرار والموالي وبين الذكور والاناث، وراى عمر ﵁ مع جماعه من الصحابة ان يقدم اهل السبق في الاسلام على قدر منازلهم، فقال ابو بكر ﵁ «اما ذكرتم من السوابق والقدم والفضل فما اعرفني بذلك وانما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناؤه وهذا معاش فالاسوة فيه خير من الاثرة»(٦٠).

وظلت هذه المساواة حتى زمن عمر بن الخطاب ﵁ الذي ظل متمسكا برأيه الذي راه «... وقسمنا من رسول الله ﷺ، فالرجل وبلاؤه في الإسلام والرجل وقدمه في الإسلام والرجل وغناؤه في الإسلام والرجل وحاجته في الاسلام، والله لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو مكانه قبل ان يحمر وجهه يعني في طلبه...»(٦١), فاراد عمر التفريق في العطاء على اساس السبق في الدين وحسن البلاء والجهاد والتضحية، فعطاء المهاجرين الذين ضحوا باموالهم وارضهم وبيوتهم يفوق عطاء الذين اسلموا في فتح مكة... بمعنى انه حاول ان يخلق نظاما للحوافز يتنافس فيه الناس للعمل والاجتهاد وهو ما يعمل به في الوقت الحاضر من خلال اعتماد نظام المرتبات والترقيات على أسس الاقدمية والخبرة، والترقية لذوي الخبرة الخاصة.

ومن الإصلاحات المالية التي لجأ اليها عمر ﷺ، هي فرض العطاء لكل مولود في المجتمع الإسلامي ومن اول يوم يفطم فيه، ثم عدله بعد ذلك فجعله من اول يوم يولد فيه الطفل، واقره عطاءا سنويا يأخذه طوال عمره، حيث يعطى للمولود عند ولادته عشرة دراهم حتى اذا بلغ اصبح له عطاء الرجل(٦٢).

واحدث عمر بن الخطاب ﷺ ايضا الارزاق، فرض بموجبه لكل مسلم رجلا أو امرأة أو عبدا مد حنطة وقسط زيت وخل كل شهر(٦٣), ويروى في ذلك ان امرأة شكت إلى عمر بن الخطاب ﷺ ساعيه محمد بن مسلمة بانه لم يعطها من الصدقة التي وزعها على الناس، فبعث اليه عمر فقال: ان الله بعث الينا نبيه ﷺ فصدقناه واتبعناه، فعمل بما أمره الله به, فجعل الصدقة لأهلها من المساكين، حتى قبضه الله على ذلك، ثم استخلف الله ابو بكر فعمل بسنته حتى قبضه الله، ثم استخلفني فلم آل ان اختار خياركم... ان بعثتك فأد اليها صدقة العام وعام اول وما ادري لعلي لا ابعثك، ثم اعطى المرأة جملا يحمل دقيقا وزيتا وامرها ان تلحقه بخيبر فاعطى لها جملين اخريين وقال: خذي هذا فان فيه بلاغا حتى ياتيكم محمد بن مسلمة فقد امرته ان يعطيك حضك للعام وعام اول(٦٤).

فالخليفة كما هو واضح من الرواية انه أعطى المرأة جملا محملا بالدقيق والزيت، ثم الحق جملين أخريين وجعل هذا كله عطاءا مؤقتا حتى يعطيها محمد بن مسلمة حقها في العامين الماضي والحاضر.

رابعا: إصلاحات لتنظيم السوق

جاء النبي محمد ﷺ في مجتمع تسوده الفوضى في كل جوانب الحياة، فسعى جاهدا إلى سد منافذ الفساد في المعاملات الاقتصادية ومنها معاملات البيع والشراء، فبدأ بتطبيق اصلاحاته الاقتصادية من خلال وضع الضوابط والاسس والقواعد والاحكام التي تنظم السوق بالشكل الذي يحقق مصلحة الافراد ومصلحة المجتمع بشكل عام.

فكانت اهم نقطه بحثها في هذا المجال هي جعل السوق في الاسلام كمؤسسة اقتصادية تأخذ بالجانب الاخلاقي كشرط لابد منه في التعامل فيما بين اطرافها، وهو كشرط يؤخذ به إلى جانب الية السوق التي تحكم سوق المنافسة الحرة، وبهذا فان السوق الاسلامية قائمة على المنافسة الحرة بين المتعاملين فيها، وتمنع اي تدخل قد يضر بتلقائيتها، سواء

كان التدخل من قبل الدولة وقيامها بتسعير السلع والخدمات، أو تدخل بعض الاطراف الاحتكارية التي تحاول السيطرة عليها واستغلالها لتحقيق منافع خاصة وذاتية على حساب مصلحة المجتمع.

ومعنى هذا ان مبدأ المنافسة الحرة الذي تعمل به السوق الاسلامية يقتضي ان تكون الاسعار فيه وفقا لعوامل العرض (البائع) والطلب (المشتري)، وان اي تغيير في السعر ارتفاعا أو انخفاضا لابد ان يكون نتيجة تفاعل هذين العاملين دون اي تدخل خارجي، وتطبيقا لذلك نلاحظ ان الرسول ﷺ امتنع عن التسعير حينما طلب منه، فعن انس ﷺ قال «غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله سعر لنا فقال: **ان الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، واني لأرجو ان القى ربي وليس منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال**»[٦٥], وكما معروف فان التدخل في ظل سيادة الظروف الطبيعية للسوق، قد يخلق اثارا سلبية تتمثل في ظهور السوق السوداء أو محاولة البائع خزن السلعة وخلق ظروف الندرة لها، وان عدم التدخل يساهم في توفير ارضية جيده تعزز من دور السوق في توجيه الانتاج بما يتلائم وحاجات افراد المجتمع وكذلك ضمان التوزيع العادل للدخل فيما بين العناصر المساهمة في العملية الانتاجية[٦٦].

ولكن عندما تنحرف السوق عن طبيعتها التلقائية، اي عند غياب الية السوق وعدم الالتزام بالقيم الاخلاقية، فان الامر يستدعي التدخل وتطبيق ضوابط الشريعة الاسلامية في مجال تنظيم السوق بعيدا عن الاختلال وعدم التوازن.

ولضمان ديمومة سوق المنافسة الحرة، وضع الرسول ﷺ جمله من الاجراءات الإصلاحية تضمنت الاتي:

١- اعطاء حرية كاملة للدخول والخروج من السوق، وترتب على ذلك الاجراءات التالية:

- ✓ تحريم احتكار المهن: فلا يمنع اهل اي صناعة أو حرفة احدا من الدخول أو الخروج من السوق، فيقول ابن عابدين «عدم جواز ما عليه بعض اهل الصنائع والحرف من منعهم من اراد الاشتغال في حرفتهم وهو متقن لها أو اراد تعلمها فلا يحل التحجير»[٦٧].
- ✓ تحريم احتكار السلع والخدمات: فيقول الرسول ﷺ «**لا يحتكر الا خاطئ**»[٦٨].

٢- تهيئة البيئة التي تعزز من اهمية المعرفة التامة بظروف السوق، وترتب على ذلك الاجراءات التالية:

- ✓ تحريم الغش لقوله ﷺ «**من غشنا فليس منا**»(٦٩).
- ✓ تحريم الغبن بالبيع لقوله ﷺ «**لا تلقوا الركبان**» وقوله «**لا يبيع حاضر لباد دعوا الناس يرزق بعضهم ببعض**»(٧٠).
- ✓ تحريم الانفراد بالبيع أو التأثير على الاسعار لقوله ﷺ «**لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تدابروا ولا يبيع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله اخوانا**»(٧١).

٣- الغاء كل ما من شأنه ان يؤدي إلى رفع كلفة السلع والخدمات وبالتالي الحاق الضرر بالمستهلكين كالوساطة والسمسرة.

ولن تتوقف اصلاحات الرسول ﷺ الاقتصادية عند هذا الحد، بل وضع من القواعد والاسس ما يدعم هذا التنظيم باتجاه خلق مجتمع تسوده المروءة والتراحم وتعم فيه الرفاهية لجميع افراده، فنهى ﷺ عن التعامل بالربا، كونه عملا قائما على الاكتساب عن طريق استغلال حالة العوز والفقر والاضطرار لدى الاخرين، وتقديم القروض بفوائد قد ترهق الدائن وتعرضه للابتزاز، فقال الرسول ﷺ «**لعن الله آكل الربا ومؤكله وشاهديه وكاتبه**»(٧٢), وكان هذا القرار استجابة لقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

ودعى الرسول ﷺ إلى استثمار الاموال وتنميتها بدلا من اكتنازها وإعاقة الحركة الاقتصادية، وقد توعد الله الكانزين بالعذاب الاليم في قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۝٣٤﴾ [التوبة]، فجاءت دعوة الرسول ﷺ باهمية اطلاق الموارد المالية لتمارس وظيفتها الاجتماعية التي خلقت من اجلها، ولهذا قال الرسول ﷺ «**اتجروا بمال اليتيم ولا تدعوه تأكله الصدقة**»(٧٣).

وعمل الرسول ﷺ ايضا على تحديد المكاييل والاوزان، وذلك عندما وجد النقود مضطربة الاوزان والاشكال والمقادير، فحددها بوزن واحد لكي يتعامل بها الناس، وحدد لها شكلا واحدا لقوله ﷺ «**الوزن وزن اهل مكة والمكيال مكيال اهل المدينة**»(٧٤).

خامسا: إصلاحات لحماية البيئة

تعد مشكلة التلوث البيئي من اخطر مشاكل العصر واكثرها تعقيدا، كونها مشاكل مركبه وذات ابعاد صحية واقتصادية واجتماعية وسياسية، وان ما يستدعي الاهتمام بها هو الاخطار التي بدأت تهدد البشرية جميعا والتي دفعت الكثير من دول العالم خاصة المتقدمة منها ان توليها اهتماما بالغا من خلال التشريعات التي تصدرها لتنظيم ادارة البيئة اولا ولمعالجة ما حدث من تجاوزات عليها.

واخذت مشكلة التلوث البيئي بعدا عالميا، حيث ان الملوثات لا تقتصر بحدود سياسيه أو اقليمية، بل تنتقل من اقصى الشمال إلى اقصى الجنوب، وقد يظهر التلوث في دول لا تمارس النشاط الصناعي أو التعديني، وذلك لانتقال الملوثات من دول صناعية ذات تلوث عالي إلى دول اخرى، وتسهم الرياح والسحب والتيارات المائية في نقل الملوثات من بلد لاخر, كما تنقل امواج البحر بقع الزيت التي تتسرب من غرف الناقلات من موقع لاخر, وقد شهد العالم تلوثا بيئيا في بدية التسعينيات من القرن المنصرم, نتيجة احتراق ابار البترول في الكويت مما نجم عنه تدمير واشعال النيران في ٧٣٢ بئرا بين ١٠٨٠ بئرا كانت تتركز في المنطقة الشمالية والغربية والجنوبية، وظهرت نحو ٢٠٠ بحيرة نفطية تغطي مساحات واسعة، ويتفق علماء البيئة ان اثار هذه الكارثة لم تقتصر على الكويت أو دول الخليج لوحدها، بل تعداها إلى مناطق بعيدة عنها، حيث افادت التقارير العلمية التي تابعت هذه الظاهرة ان سحب الدخان الاسود الكثيف الناتج عن احتراق النفط باتت تهدد السواحل اليونانية بعد عبورها البحر الاسود وهي بذلك اصبحت تهدد بعض دول تلك المنطقة مثل رومانيا وبلغاريا[٧٥], الامر الذي استدعى الوقوف لهذه الظاهرة على المستوى العالمي والتصدي لها ووضع الحلول اللازمة لمعالجتها.

فأخذت المنظمات الدولية للامم المتحدة على عاتقها هذه القضية على محمل الجد من خلال عقدها المؤتمرات والندوات، فانبثق عنها برنامج الامم المتحدة للبيئة وهو كبرنامج متخصص بشؤون البيئة، يهتم بشرح ابعاد المشكلة العالمية ووضع الحلول والمعالجات اللازمة لمنع تفاقمها وانتشارها.

ومن المعروف أن البيئة الطبيعية هي «الإطار الذي يعيش فيه الإنسان والذي يحتوي على التربة والماء والهواء وما يتضمنه كل عنصر من هذه العناصر الثلاثة من مكونات جمادية، وكائنات تنبض بالحياة. وما يسود هذا الإطار من مظاهر شتى من طقس

ومنـاخ وريـاح وأمطـار وجاذبيـة ومغناطيسـية... الـخ ومـن علاقـات متبادلـة بـين هـذه العناصـر»[٧٦], وهـي بيئـة احكم الله خلقهـا، وأتقن صـنعها كمـا ونوعـا ووظيفـة، قـال تعـالى ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[النمل: ٨٨].

وقد أوجد الله هذه البيئيات بمعطيات أو مكونات ذات مقادير محددة، وبصفات وخصائص معينة، بحيث تكفل لها هذه المقادير وهذه الخصائص القدرة على توفير سبل الحياة الملائمة للبشر، وباقي الكائنات الحية الأخرى التي تشاركه الحياة على الأرض. يقول تعالى ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾ [الفرقان]، وان البيئة الطبيعية في حالتها العادية دون تدخل مدمر أو مخرب من جانب الإنسان تكون متوازية على أساس أن كل عنصر من عناصر البيئة الطبيعية قد خلق بصفات محددة وبحجم معين بما يكفل للبيئة توازنها. ويؤكد ذلـك قولـه تعـالى ﴿ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ ۝١٩﴾ [الحجـر]. وفـي القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن الفساد الذي يحدثه الإنسان في الأرض من معصية أو كفر أو من الجور والظلم وانتهاك الإنسان لحقوق أخيه الإنسان أو التلوث الذي يحدثـه فـي الأرض يقـول تعـالى ﴿كُلَّمَآ أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ ۚ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا ۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ۝٦٤﴾[المائدة].

ووفق نظرية الاستخلاف، يعد الإنسان المسؤول الأول عن ما يطرأ على الارض من افساد أو تلوث أو تدهور بيئي، وذلك بسبب خروجه عن مقاصد الشريعة الاسلامية, اذ ان تهافت الدول حاليا على تحقيق الرقي والتقدم وزيادة معدل النمو الاقتصادي جعل البيئة اكثر عرضة للاستغلال غير الرشيد للموارد الطبيعية، من خلال رمي المخلفات الصناعية والنفايات الضارة في مياه البحار والأنهار أو دفنها في باطن الأرض وهو ما يدعى بالتلوث الصناعي, مما ساهم في تلويث المياه والهواء والتربة مهددا بالخطر والتدهور البيئي[٧٧].

ومن هنا وقف الإسلام موقفا ايجابيا اتجاه قضية المحافظة على البيئة ومنذ قرون عده من خلال طرحه لعدة إجراءات القصد منها يتمحور في إصلاح البيئة والمحافظة عليها من التدهور والفناء وشملت هذه الإجراءات التالي[٧٨]:

١-حمايـة البيئـة المائيـة: فالمـاء نعمـه مـن نعـم الله وهـو أسـاس كـل حيـاة، يقـول تعـالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبيـاء: ٣٠]، ويقـول الرسـول ﷺ «**خمـروا الطعـام**

والشراب»[٧٩]، وفيه دعوة إلى تغطية الأواني للمحافظة على الماء وحمايته من التلوث، ويقول ﷺ في موضع آخر «**اذا شرب أحدكم فلا يتنفس في الإناء**»[٨٠] وذلك خشية ان تحصل بعض الأمور غير المرغوبة وغير الصحية والتي قد تؤذي المستهلك.

٢- حماية البيئة البرية: والمقصود من ذلك الارض بسهولها وجبالها ووديانها، حيث يمارس الإنسان عليها نشاطه الاقتصادي، فيقول الرسول ﷺ «**ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة الا كان له به صدقه**»[٨١] وهي دعوة صريحة للحث على تنمية الغطاء النباتي لما له من اثر في تلطيف البيئة البرية من جهة وتوفير المادة الغذائية للإنسان.

٣- حماية التربة واستزراع الأرض: يقول الرسول ﷺ «**من أحيا أرضاً ميتة فهي له**» ففي إحياء الأرض نوع من انواع المحافظة على البيئة وعلى الارض وتلبية متطلبات الإنسان من الغذاء.

٤- حماية الموارد الحيوانية والطيور: فهناك عدة إجراءات للمحافظة على الثروة الحيوانية، منها قول الرسول ﷺ «**أقروا الطير على مكانتها اي: بيضها**»[٨٢] وذلك لكي لا تنقرض أنواعها، ودعى ﷺ إلى الرفق بالحيوان في قوله «**ان الله كتب الاحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، واذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحد احدكم شفرته وليرح ذبيحته**»[٨٣].

٥- حماية الغلاف الجوي: يقول تعالى ﴿ وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ﴾ [الحجر: ٢٢]، فالريح وسيله لتلقيح النبات، ولأهميتها يقول الرسول ﷺ «**لا تسبوا الريح فأنها من روح الله تأتي بالرحمة وتأتي بالعذاب فإذا رأيتموها فلا تسبوها وسلوا الله خيرها واستعيذوا بالله من شرها**»[٨٤].

سادساً: بعض التطبيقات المعاصرة للإصلاح الاقتصادي الإسلامي

لقد استخدمت القروض في وقتنا الحاضر من قبل المؤسسات المالية الدولية بهدف ايقاع الدول النامية في شرك المديونية، حيث ان ارتفاع خدمة الديون يوقعها في دوره من السداد للفوائد المترتبة عليها، الأمر الذي يجرها في النهاية إلى استنزاف مواردها ومن ثم

السيطرة على قرارها السياسي واستغلاله لصالح الدول المتقدمة صاحبة القرار في تلك المؤسسات الدولية.

ولهذا وصفت المديونية بانها من اسلحة الدمار الشامل الحقيقية لانها تشكل السبب الرئيس للفقر والجوع والحرمان من التنمية المستدامة، فاذا بلغت ديون الشرق الاوسط وافريقيا الشمالية (اي العالم العربي) نحو ٣٢٠ مليار دولار للعام ٢٠٠٣، وان خدمة هذه الديون تبلغ سنويا نحو ٤٢ مليار دولار، فماذا يبقى لهذه الدول من اموال يمكن ان تصرف على تنمية اقتصادها أو ماذا يبقى لها لشراء الخبز وسد أفواه الجوعى؟[٨٥].

من هنا جاء التفكير بإصلاح اقتصادي يتضمن فكرة إنشاء مصارف إسلامية تهتم بالمعاملات المصرفية الإسلامية، وتهتم باشباع حاجات المجتمع فيما يتعلق بوجود جهاز مصرفي يعمل طبقا لأحكام الشريعة الاسلامية، ويقوم بحفظ الأموال واستثمارها مع توفير التمويل اللازم للمستثمرين بعيدا عن شبهة الربا والفائدة، تمويلا قادرا على سد فجوة الموارد المالية ويحول دون اللجوء إلى القروض الخارجية وما تسببه من اثار سلبية على تنمية اقتصاد المجتمع.

وتطبيقا لذلك بدأ الاتجاه نحو إنشاء مصارف اسلامية تأخذ طابعا تنظيميا، فتم على اثر ذلك تاسيس مصرف فيصل الاسلامي في السودان عام ١٩٧٨، وتأسيس مصرف فيصل الاسلامي المصري عام ١٩٧٨، ومصرف التمويل الكويتي عام ١٩٧٨، والمصرف الاردني للتمويل والتنمية عام ١٩٧٩، ومصرف البحرين الاسلامي عام ١٩٨٠، وغيرها من المصارف التي تاسست في اطار العمل المصرفي الاسلامي والتي يجمعها اتحاد دولي للمصارف الاسلامية.

وقد اثبتت هذه المصارف وجودها وقدرتها على الانتشار, وخاصة خلال فترة السبعينيات والثمانينيات، وهذا الانتشار دليل واضح على نجاحها ودخولها مرحلة التأصيل والثبات، ومظاهر ما ذكرناه من نجاح للمصارف الإسلامية يتمثل في تزايد أعدادها وتزايد فروعها التي انتشرت في معظم الدول الإسلامية وغير الإسلامية، فعلى مستوى الدول العربية مثلا، صار لمصرف فيصل الإسلامي السوداني اكثر من ٥٠ فرع في السودان[٨٦], وعلى المستوى العالمي وصل عدد هذه المصارف الإسلامية الآن إلى أكثر من مائتي مصرف ومؤسسة يبلغ حجم تعاملاتها أكثر من مائة وعشرين مليار دولار، وكذا عدد

المصارف الربوية التي تحولت إلى النظام المصرفي الإسلامي، واضطرار كثير منها إلى فتح منافذ للعمل المصرفي الإسلامي من خلالها، وتشير بعض المصادر إلى ان عدد المصارف الاسلامية حاليا بلغ أكثر من ٢٧٠ مصرفا موزعة على انحاء العالم وتصل اموالها لأكثر من ٢٦٠ مليار دولار بعد ان تمكنت من ان تعبئ كميات من الاموال في شكل مساهمات أو ودائع استثمارية وبمعدل نمو يناهز (١٣- ١٦)%[٨٧], ولولا أثر هذه المصارف وقناعة الكثيرين بجدوى ما تقدمه ما انتشرت هذا الانتشار.

وبرزت قدرة هذه المصارف في جذب المدخرات من خلال تعدد صيغ التمويل كالمضاربة والمشاركة والمرابحة والاستصناع والمزارعة والإجارة، مما يجعلها كأداة للتمويل الداخلي ومساعدة الدولة في تأدية التزاماتها المالية بدلا من اللجوء إلى المصادر الخارجية كالمؤسسات المالية الدولية، ومن ثم التخلص من أعباء المديونية الخارجية وأثارها السلبية.

للمصارف الاسلامية دور ايجابي اخر يضاف إلى دورها في جمع المدخرات، ويتمثل في المساهمة في تقدم اقتصاد المجتمع، بعد ان اثبتت قدرتها في توجيه المدخرات نحو جميع القطاعات الاقتصادية دونما استثناء، سواء كانت زراعية ام صناعية ام تجارية وخدمية، ويبرز واضحا في ذلك دور مصرف فيصل السوداني الذي حقق نجاحا كبيرا في تطوير الاقتصاد، اذ ارتفعت السقوف التمويلية للقطاع الزراعي من ٢٠% إلى ٥٠% في نهاية التسعينيات من القرن العشرين، مما حقق زيادة في مساهمة القطاع الزراعي بالنسبة للناتج المحلي الاجمالي في السودان بعد ان ارتفع من ٣٣,٨% عام ١٩٧٩- ١٩٩٨ إلى ٣٨% عام ١٩٩٨- ١٩٩٩[٨٨], وخصص ايضا ٦٠% من مجموع التمويل لتلبية احتياجات الصناعات الصغيرة لغرض شراء المواد الاولية الخام وآلات[٨٩].

ولن يتوقف الامر عند هذا الحد، حيث ان نشاطات هذه المصارف تعددت لتشمل جانبا اخر يتعلق بتقديم مساعدات مالية لبعض الدول الأعضاء من اجل سد الفجوة في مواردها المالية، فنلاحظ في ذلك قيام المصرف الاسلامي للتنمية بتقديم مبلغ يقارب نحو ٧,٢ بليون دولار عام ٢٠٠٥ مساهمة منه في دعم نموها الاقتصادي وتعزيز تجارتها البينية[٩٠].

والمصرف الإسلامي يمثل مشروع اجتماعي ايضا يهدف إلى تحويل العائد الاقتصادي إلى مردود اجتماعي، فهو لا يسعى إلى ضمان الربحية الاقتصادية فقط، حيث

يساهم في دعم الأهداف الاجتماعية من خلال تقديم خدماته في جمع الزكاة وتوزيعها على مستحقيها وكذلك تقديم القروض الحسنة والتي تختلف كثيرا عن القروض الربوية المستخدمة في المصارف التقليدية، فضلا عن تبني بعض الخدمات الثقافية والعلمية كإنشاء المعاهد العلمية مثل المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب وموقعه بمدينة جده في المملكة العربية السعودية والذي ساهم بإنشائه البنك الإسلامي للتنمية(٩١).

وقد اعلن البنك الإسلامي للتنمية التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي تبنيه رؤية عملية لتحقيق التنمية المستدامة في الدول الإسلامية لمواجهة الفقر والأمية والتخلف الاقتصادي بحيث تؤتي ثمارها عام ١٤٤٠- ٢٠٢٠م، وقد انشأ البنك مؤسسة جديدة مستقلة لتمويل التجارة برأس مال يقدر بنحو ٣ مليارات دولار امريكي، تعرف باسم المؤسسة الدولية الإسلامية لتمويل التجارة، وباشرت فعلا باداء اعمالها بهدف تعزيز وتنمية التجارة البينية بين الدول الإسلامية, وحتى الآن بلغ راسمال المؤسسة المكتتب نحو ٧٥٠ مليون دولار، وانضم إلى عضويتها ٣٧ دولة و١٨ مؤسسة مالية دولية، وللمساعدة ايضا في تفعيل التجارة البينية تم إنشاء صندوق وقفي بمبلغ مليون دولار مع ما يضاف اليه من التبرعات والهبات, وسيستهدف البنك أيضا من رؤيته للتنمية المستدامة مجالات اخرى، هي الارتقاء بالخدمات الصحية وتعميم التعليم على الجميع، وتحقيق الازدهار للشعوب وتمكين المرأة المسلمة وتحسين صورة العالم الإسلامي(٩٢).

سابعا : أبعاد وآثار برامج الإصلاح الاقتصادي الإسلامية

تتفق الانظمة الاقتصادية على وجود مشكلة في الحياة وبخاصة في جانبها الاقتصادي، ولكنها في الوقت نفسه لا تتفق عند تحديد الاسباب التي ادت إلى حدوثها، فتتباين وجهات نظرها كثيرا، ويشتد الخلاف عند محاولتها تشخيص الاسباب وكذلك محاولتها وضع السياسات والإجراءات اللازمة لمعالجتها وبالتالي تلبية متطلبات الإنسانية وتيسيرها.

فالنظام الرأسمالي افترض ان سبب المشكلة الاقتصادية وبالتالي انتشار الفقر يعود إلى تقصير الطبيعة وعدم قدرة مواردها على الايفاء بسد حاجات الإنسان المتعددة، فكان

التركيز واضحا على (فرضية الثنائية) التي تتلخص في تعدد الحاجات الإنسانية من جهة مقابل الندرة النسبية للموارد، ولهذا الافتراض تم صياغة النظريات ووضع العديد من السياسات التي باشرت الرأسمالية بتنفيذها على ارض الواقع كحلول لابد منها لإنقاذ البشرية من ظلم الطبيعة، وتذكر في هذا المجال نظرية مالثوس التشاؤمية التي بررت الفقر والجوع للإعداد المتزايدة من البشر على اعتبار ان الفقر ظاهرة طبيعية لا علاقة لها بسياسات النظام الرأسمالي بقدر ما تعبر عن جهل الإنسان وتزايد قدرته على التناسل والتكاثر بالشكل الذي يتجاوز فيه على قدرة الارض على الانتاج[٩٣], فكان لابد من تطبيق بعض السياسات التي تمنع هذا التجاوز وتحقق نوع من التوازن ما بين الطبيعة وبين حاجات الإنسان غير المحدودة، ولكن الرأسمالية بعد هذا التنظير وجدت نفسها في ازمة اقتصاديه بعد ان انطوت سياساتها على نتائج واثار سيئة عبرت عن عجزها كمذهب وكنظام عن الوفاء بحاجات الإنسان، فانتشر الفقر والجوع والحرمان والموت والبطالة كمظاهر تعبر عن سوء التوزيع وسوء تخصيص الموارد وتوزيعها على فروع الإنتاج المختلفة.

وتبنت الاشتراكية موقفا مغايرا لما تبنته الرأسمالية من مفاهيم وآراء خاطئة، فهي في صورتها النظرية أقرت بمبدأ التوزيع الذي يعمل وفق قاعدة لكل حسب حاجته، بمعنى إشاعة المساواة والتكافؤ بين الحاجات وعدم حرمان بعضها عن الإشباع اللازم لها، فرفضت بذلك فكرة وجود مشكلة اقتصادية[٩٤], وحاولت اتخاذ سياسات وإجراءات تتلخص في تجريد الإنسان من رغباته وتقييد حريته في الاختيار من خلال وضع مهمة تخصيص الموارد وتوجيه الإنتاج واشباع الحاجات بيد الدولة وحدها، باعتبارها المسؤولة عن الاقتصاد بدلا من ترك ذلك لنزعات الافراد ورغباتهم، ولكنها بالرغم من ذلك لم تكن صائبة في تشخيص الأسباب وإيجاد الحلول والمعالجات اللازمة للمشكلة الاقتصادية، لأنها ركزت بشكل كبير على موضوع الطبقية والتناقض ونظرية الصراع بين من يملك ومن لا يملك، مع تنفيذها لسياسات تتعارض مع فطرة الإنسان التي فطره الله عليها، حتى انهار هذا النظام بعد ان فشل في استيعاب ما يتطلبه واقع الحياة الإنسانية.

لقد حاول النظام الرأسمالي وخاصة بعد سقوط الاتحاد السوفيتي في بداية التسعينات من القرن الماضي، فرض سيطرته على اقتصاديات العالم من خلال فرض شروط العولمة عبر الياتها المعروفة كصندوق النقد والبنك الدوليين ومنظمة التجارة العالمية

والشركات العابرة للحدود، وهي كدعوة لانتشال الفقر أو تحجيمه عبر فتح اقتصاديات الدول وتحرير التبادل التجاري وبالتالي ايجاد نوع من التوازن ما بين دول العالم، ولكن الواقع اثبت ان العولمة واصلاحاتها الاقتصادية ما هي الا اكذوبة وعوده للماضي السحيق للراسمالية، حيث زيادة البطالة وانتشار الفقر وانخفاض الاجور وتقليص خدمات الرعاية الاجتماعية واطلاق اليات السوق، وكلها امور تمثل البدايات الاولى للراسمالية وتنذر بقتامة المستقبل، وهي كصورة للراسمالية المتوحشة في فجر شبابها كما عبر عن ذلك بعض الاقتصاديين[٩٥], فلم تستطع الدول الفقيرة من الصمود امامها بعد ان تعرضت إلى مخاطر التهميش في ظل الإصلاحات الاقتصادية التي اقترحتها، ومن ثم اقصاؤها عن فرص النمو والتطور, وبالتالي تعاظم ظاهرة الفقر بالرغم من القفزة الهائلة في الاقتصاد والانتاج التي تحققت على اثر الثورة العلمية والتقنية الحديثة, اذ تشير بعض الاحصائيات إلى نمو الناتج الاجمالي العالمي إلى نحو ٤٠٨٥٠ بليون دولار عام ٢٠٠٦ بعد ان كان نحو ٣٠٠٠ بليون دولار عام ١٩٦٠، ومع ذلك اصبح الفقر من اعقد المشاكل الموروثة ومنذ قرون عديدة، فهو يزداد نموا وينذر المجتمع الإنساني بالخطر، وخاصة اذا علمنا ان اعداد الدول الفقيرة تضاعفت في نهاية القرن الماضي، اذ بلغ عددها نحو ٢٥ دولة عام١٩٧١ وارتفع العدد ليصل إلى ٤٨ دوله في التسعينيات ثم وصل إلى ٦٣ دولة بعد علام ٢٠٠٠[٩٦], وبحسب بعض الاحصاءات فان هناك:

- ٣٥٠٠٠ شخص يموتون جوعا يوميا.
- ٨٢٦ شخص يعانون من نقص في التغذية في العالم.
- ١٣ مليون طفل يموتون قبل اليوم الخامس من ولادتهم لسوء الرعاية أو لسوء التغذية أو ضعف الحالة الصحية للطفل أو الام.

وعدم التوازن اتضح اكثر عندما فرضت العولمة على العالم صوره جديدة للفقر في ظل نظرية (٢٠-٨٠)%، وتعني ان ٢٠% من سكان العالم يكونون أغنياء بالقوة، وان ٨٠% يفرض عليهم الفقر، وقد تبدو هذه الصورة شديدة التعقيد وصعبة العلاج في ظل نمو الفقر وتزايده وانتشاره حتى في الدول المتقدمة، بمعنى انه يطال كافة دول العالم بل واكثرها غنى، فعدد الفقراء في الولايات المتحدة الامريكية حسب احصائيات صادره عن مراكز دراسية فيها يبلغ نحو ٣٧ مليون شخص ويشكل ما نسبته ١٣% من سكان امريكا[٩٧].

هذا الواقع يفرض علينا الرجوع إلى الاقتصاد الاسلامي, الذي اثبت مصداقيته في تعامله مع ظاهرة الفقر, وانتشاله من خلال برامجه الإصلاحية، ولعل نجاحه يرجع إلى منهجه الاسلامي الذي وضعه الله له خالق الإنسان والكون.

فالمنهج الاسلامي له طبيعته التي تميزه عن الراسمالية والاشتراكية، ويترتب على ذلك ان له منهجه الخاص الذي يواجه به مشكلة الفقر، فيختلف بذلك عن الانظمة الوضعية في طرحه لاسبابها، فهو ينظر اليه على انه خطر يهدد الحياة بكل جوانبها لتعدد مضاره الاقتصادية والاجتماعية، وان علاجه يعني علاج مشاكل كثيرة كالمرض والجهل والتشرد والفساد الاداري والتمزق والانحلال الاجتماعي، كونه يرتبط بهذه الافات ارتباطا كبيرا[٩٨].

فعن عائشة ﵂ ان النبي ﷺ كان يتعوذ: «**اللهم اني اعوذ بك من فتنة النار ومن عذاب النار واعوذ بك من فتنة الغنى واعوذ بك من فتنة الفقر**»[٩٩].

وقال سفيان الثوري «لئن اجمع عندي الف دينار حتى اموت منها احب إلي من فقر يوم وذلي في سؤال الناس»، قال: و والله ما ادري ما يقع لو ابتليت ببلية من فقر أو مرض، فلعلي اكفر ولا اشعر[١٠٠].

فالاسلام ينظر إلى الفقر على انه شر لابد منه، وان علاجه يتم من خلال تتبع جذوره حتى يعيش الإنسان في مستوى الكفاية ويستطيع حينذاك اداء مهامه الاستخلافية التي خلق من اجلها.

وبهذا فقد ركز الاسلام في طريقه لمعالجة مشكلة الفقر على بعض النقاط الأساسية منها تاكيدة على دور الإنسان وموقفه من الموارد الاقتصادية، وكذلك على علاقاته الاجتماعية داخل المجتمع الذي يعيش فيه، لان تقصير الإنسان واهماله لمهمته الاستخلافية وسوء توزيعه للثروة يمثل احد جوانب المشكلة الاقتصادية ومن ثم تفاقم مشكلة الفقر[١٠١], وعليه فان برامجه الإصلاحية ركزت على جانبين مهمين هما:

- الجانب النظري: احترام الإنسان كنواة أساسية في المجتمع والتفكير بضمان كفايته.
- الجانب العملي: التاكيد على اهمية العمل كوسيلة من وسائل مكافحة الفقر، واهمية العملية التوزيعية لضمان تحقيق التوازن في المجتمع.

فقد حث الاسلام على اهمية العمل وامر كل قادر عليه بالسعي لطلبه، فيقول تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ ﴾ [الملك: ١٥]، فالاسلام يعبئ

الموارد البشرية للعمل والسعي والانتاج بتوجيهات دافعه له بالحركة من اجل ضمان العيش الرغيد الذي يبعده عن الجوع والفاقة.

ولم يكتفي الاسلام بهذه التوجيهات، بل جعل العمل كوسيلة من وسائل الصدقات: فعن ابي موسى الاشعري ﷺ يقول، قال الرسول ﷺ «**على كل مسلم صدقه**، قالوا: فان لم يجد؟ قال: **فيعمل بيده فينفع نفسه ويقتصد**»(١٠٢).

وتظهر اهمية العملية التوزيعية في دعم العملية التنموية للمجتمع وبالتالي معالجة، من خلال تتبع السياسة الاقتصادية للدولة الاسلامية في مجال تحصيل الموارد وانفاقها، فقد روعيت ظروف الامة الاسلامية بصوره عامه، وظروف الفئات الفقيرة بصوره خاصة في مجال تحصيل الموارد، وفي ذلك يأمر الامام علي ﷺ عماله على الخراج باهمية اللين والمسامحة في جباية الخراج، فيقول «فأنصفوا الناس من انفسكم واصبروا لحوائجهم فأنكم خزان الرعية ووكلاء الامة وسفراء الائمة ولا تحسموا احدا عن حاجته ولا تحبسوه عن طلبته ولا تبيعن للناس في الخراج كسوة شتاء ولا صيف ولا دابة يعتملون عليها ولا عبدا ولا تضربن احدا سوطا لمكان درهم»(١٠٣) ومعنى هذا انه يأمرهم بالرفق في جمع الخراج من الرعية وان لا يضطروهم لان يبيعوا لاجل اداء الخراج شيئا من كسوتهم ولا من الدواب اللازمة لاعمالهم في الزرع ولتلبية متطلبات معيشتهم ولا يضربوهم لاجل الدراهم، وفي موضع اخر يأمرهم ويوجههم بقوله «وان لك في هذه نصيبا مفروضا وحقا معلوما وشركاء اهل مسكنه وضعفاء ذوي فاقه وانا موفوك حقك فوفهم حقوقهم...»(١٠٤).

وفي مجال الانفاق يظهر دور الزكاة كأحد موارد الدولة الاسلامية في دعم عملية التنمية الاقتصادية، وبالتالي دورها في القضاء على الفقر، فقد روي انه جاء رجل يسأل الرسول ﷺ الصدقة، فامره ﷺ ببيع احد اغراض البيت فيطعم اهله بجزء من الثمن ويشتري بالباقي الة عمل تمكنه من الانتاج والمتاجرة، وبعد فتره قصيرة اتى الرسول ﷺ وقد اصاب مالا جيدا يسد حاجة عائلته، فقال له الرسول ﷺ: **هذا خير لك من ان تسأل الناس فتجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة**(١٠٥), وكانت السياسة العمرية الراشدة تؤكد على عملية التكرار في الصدقة بقصد اغناء الفقراء، فيقول عمر بن الخطاب ﷺ لولاته وعماله في الامصار «اذا اعطيتم فاغنوا»(١٠٧), وقوله «كرروا عليهم الصدقة وان راح على احدهم مائة من الابل»(١٠٧).

نلاحظ مما تقدم ان اصلاحات الاسلام الاقتصادية وضعت عدة اساليب ووسائل وحلول متنوعة لمشكلة الفقر، ولم تكن مجرد مبادئ نظرية بعيدة عن الواقع، بل ان المسلمين طبقوها في مجتمعاتهم، حتى ان التاريخ الاقتصادي للاسلام يحدثنا بعهد الرفاهية الذي حدث في زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز ﷺ، فقد روي انه لما جاء معاذ بن جبل بمال اليمن إلى الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ رده، وطلب منه ان يوزع عليهم، فبين له انه حاول ذلك ولكن لم يجد من يقبلها لاستغناء الناس(١٠٨)، وروي ايضا ان يحيى بن سعيد، ان بعثني عمر بن عبد العزيز على صدقات افريقيا فاقتضيها وطلب فقراء فاعطيها لهم فلم نجد فقيرا ولم نجد من ياخذها منا فقد اغنى عمر الناس فاشتريت بها رقابا فاعتقتهم(١٠٩).

ان ما وقع في عصر عمر بن عبد العزيز ليس له مثيل في تاريخ المجتمعات البشرية، ولم يشهد هذا التاريخ مثل هكذا تطبيق استطاع ان يقضي على الفقر، حيث جمعت الزكاة ولكن لم يكن هناك احد من الفقراء ليأخذها، فالمجتمع الاسلامي اضحى يعيش في رفاهية اقتصادية لم يجدها من قبل، مما يعزز ويبين اهمية ودور العقيدة في هذا المجال، اذ جاء تطبيق المنهج الاسلامي بالوجه الصحيح فحصدت ثماره وتوزعت منافعه بشكل متوازن وسليم، الامر الذي يدعو إلى اهمية دراسة المنهج الاسلامي لمواجهة مشاكل العصر الاقتصادية والاجتماعية بكل ابعادها.

الخاتمة

تبين من خلال البحث الاتي:

اولا: ان سياسات برامج الإصلاح الاقتصادي التي تبنتها المؤسسات المالية الدولية قد ركزت على الجوانب الاقتصادية دونما الاعتبار للجوانب الاجتماعية، مما ساهم في خلق ازمة مستعصية بالنسبة للدول التي اخذت بها وخاصة الدول النامية، وأثرت كثيرا على مستويات معيشتها، اذ ازدادت مديونتها زيادة كبيرة، وكذلك زادت معدلات البطالة، فضلا عن تشويه عملية التنمية الاقتصادية على اثر توجيه القروض لتغطية متطلبات الاستيراد وعدم توجيهها إلى الاستثمار في القطاعات المنتجة اللازمة لتوفية متطلبات مجتمعاتها داخليا.

ثانيا: الاسلام هو نظام للحياة التطبيقية والاخلاق والقيم الروحية المثالية، وهو بعد

ذلك اقتصاد إنساني من واقع ان غايته وهدفه تحقيق الحياة الطيبة بكل مقوماتها وعناصرها المادية والمعنوية للإنسان، ففيه قيم الحرية والكرامة والعدل والرحمة والتآخي والتعاون.

ثالثا: الالتزام بضوابط الشريعة الاسلامية وتقويم الجانب الروحي، اجراءات أساسية لابد منها في اصلاح امر المجتمع وضمان رفاهيته.

رابعا: من واقع ان الاسلام دين الإنسانية والرحمة ودين لإصلاح الحياة البشرية، يلاحظ ان سياسات الإصلاح الاقتصادي التي تبناها الاقتصاد الاسلامي، اعطت اهتماما كبيرا لجميع مجالات الحياة، فلم تقتصر اجراءاتها على جانب دون الاخر، فاهتمت بالجانب الاقتصادي والاجتماعي معا, واهتمت ايضا بالجانب الإنساني والبيئي، بعد ان قومت الجانب الروحي للإنسان، فتعددت بذلك اجراءاتها الإصلاحية لتشمل اصلاح نظام الرق، واصلاح النظام الاقطاعي، والقيام باصلاحات توزيعية، وتنظيم السوق، وحماية البيئة, فضلا عن استحداث بعض التطبيقات اللازمة لبناء نظام مصرفي بعيد عن شبهة الربا، وقادر على سد فجوة الموارد المالية ويحول دون اللجوء إلى القروض الخارجية وما تسببه من اثار سلبية على تنمية اقتصاد المجتمع، وقد انعكست تلك الإصلاحات باثار ايجابية بعد ان حققت الرفاهية الاقتصادية لتلك المجتمعات في ذلك الوقت الذي تم فيه اعتماد الشريعة الاسلامية والاخذ بمبادئها واسسها الإنسانية.

التوصيات

اهم النقاط التي ترى الباحثة اهمية الاخذ بها عند وضع اي اجراءات تصحيحيه هي:

اولا: ان تراعي سياسات الإصلاح الاقتصادي اهمية العنصر البشري من واقع انه المورد الاساسي الذي يجب الاعتماد عليه في اي عملية تقدم اقتصادي.

ثانيا: الاخذ بنظر الاعتبار عند وضع سياسات الإصلاح الاقتصادي ضرورة واهمية الوفاء بالحاجات الإنسانية الاساسية من زيادة توفير فرص التعليم وتقديم خدمات الرعاية الصحية وتوفير السكن المناسب والتغذية الجيدة، وبدون هذه الخدمات لا يمكن للإنسان ان يعمل ويبدع.

ثالثا: ان الثروة البشرية مهمة جدا، وتكمن اهميتها في زيادة التعليم، من واقع ان

التعليم اداة مهمة لاكتساب المعرفة والتقانة, ونحن اليوم بامس الحاجة إلى التقانة اللازمة لتقدم اقتصادنا. وهذا يعني عدم اغفال الجوانب الاجتماعية عند وضع السياسات التصحيحية لما لها من دور كبير في تقدم اقتصاد المجتمع وازدهاره.

رابعا: ضرورة تفعيل عمل الجهاز الرقابي في المصارف الاسلامية ونشر التثقيف الشرعي بين العاملين في هذه المصارف، بقصد تهيئة الاجواء اللازمة لتادية دورها في عملية التطور الاقتصادي واجتذاب فرص الاستثمار, بدلا من اللجوء إلى المصارف التقليدية وطلب القروض منها.

الهوامش

(١) عبد الخالق بوعتريس، الانعكاسات الاجتماعية لبرامج الإصلاح الاقتصادي في البلاد العربية– حالة الجزائر, ص٢، بحث انترنيت.

(٢) سالم توفيق النجفي، سياسات التثبيت الاقتصادي والتكييف الهيكلي واثرها في التكامل الاقتصادي العربي، بغداد، ٢٠٠٢م, ص١٧–١٨.

(٣) عبد المجيد راشد، سياسات التثبيت والتكييف الهيكلي، بحث انترنيت.

(٤) يوسف عبد العزيز محمود، برامج التكييف الاقتصادي وفقا للمنظمات الدولية، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، سلسلة العلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٧، العدد ٢، ٢٠٠٢م.

(٥) صندوق النقد والبنك الدوليين، بحث انترنيت.

(٦) المصدر السابق.

(٧) تسهيلات التمويل والسياسات المالية، نشرة صندوق النقد الدولي، مجلة التمويل والتنمية، عدد سبتمبر ١٩٩٦، ص١٤– ١٥.

(٨) مفلح عقل، سياسات الإصلاح الاقتصادي في الدول النامية، الاردن نموذجا، بحث انترنيت.

(٩) يوسف عبد العزيز محمود، مصدر سابق.

(١٠)المصدر السابق.

(١١)ميشيل شوسودوفسكي، عولمة الفقر، تأثير اصلاحات صندوق النقد والبنك الدوليين، مراجعة: جعفر علي حسين السوداني، منشورات بيت الحكمة، ط١، ٢٠٠٠، ص٥٩.

(١٢)صالح ياسر حسن، العلاقات الاقتصادية الدولية، مطبعة دار الرواد، بغداد، ٢٠٠٦، ص٤١١.

(١٣)المصدر السابق.

(١٤)عودة ناجي الحمداني، دور صندوق النقد الدولي في خدمة المصالح الامبريالية، بحث انترنيت.

(١٥)صالح ياسر حسن، مصدر سابق، ص٥٧٢- ٥٧٤.

(١٦)عوده ناجي الحمداني، مصدر سابق.

(١٧)مركز دراسات الوحدة العربية، المؤتمر القومي التاسع، حال الامة العربية، اذار ١٩٩٩، ط١، بيروت، ص٣٣١.

(١٨)برنامج الامم المتحدة الانمائي، تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠١، ص١٨١.

* تتأثر السياسة الاقتصادية وربما قبل كل شيء بالمصالح الاقتصادية التي يسعى السياسيون إلى تحقيقها، انظر: lionce robins,the theory of economic policy,macmillan,london ١٩٥٢,p٩.

(١٩)ميشيل شوسودوفسكي، مصدر سابق، ص٦٢.

(٢٠)اسماعيل بن حماد الجواهري، مختار الصحاح، ص٢٩٠.

(٢١)ابن منظور، معجم لسان العرب.

(٢٢)الراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مطبعة الانجلو المصرية، ط١، ٢٨٤/١.

(٢٣)ابراهيم مصطفى وزملائه، المعجم الوسيط، دار الدعوة، اسطنبول، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م، ٥٢٠/١.

(٢٤)ما هو معنى الإصلاح الحقيقي، بحث انترنيت.

(٢٥)ابن تيميه، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط٤، ١٩٦٩م، ص٧٣.

(٢٦)احمد الشرباصي، موسوعة اخلاق القرآن الكريم، دار الرائد العربية، بيروت- لبنان، مج٤، ٢/ ٧.

(٢٧)العلامة شهاب الدين السيد محمود الالوسي، روح المعاني، دار الفكر، بيروت- لبنان، مج٤، ١٢/٢.

(٢٨)البدوي، رسالة الإصلاح, ط١، ١٩٩٧م، ص٩.

(٢٩)محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ٢٠٠٥.

(٣٠)اسعد السعدون، الإصلاح الاقتصادي.. المفاهيم والمتطلبات، بحث انترنيت.

(٣١)الفخر الرازي، مفاتح الغيب.

(٣٢)الشوكاني، فتح القدير، ٢-٥/ ٥١٩.

(٣٣)ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار احياء التراث العربي، سوريا، ١٩٦٩م، ٤٥٦/٢.

(٣٤)رواه احمد في مسنده، ت٦٦٥٠.

(٣٥)تاريخ الطبري، ٢٧٢/٣.

(٣٦)الامام ابي عبدالله البخاري، صحيح البخاري، كتاب العتق، دار صادر، بيروت، ص٤٤٦، ت٢٥٥٤.

(٣٧)محمد صالح المنجد، عمر بن عبد العزيز، وحدة المعرفة، بحث انترنيت.

(٣٨)سليمان محمد الطحاوي، السلطات الثلاث في الاسلام، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٨٤، ص٣١٣.

(٣٩)الامام ابي عبدالله البخاري، مصدر سابق، كتاب تفسير القرآن، ص٨٥٩-٨٦٠، ت٤٧٧٠.

(٤٠)احمد حيدر، الإصلاح... بين المعنى والدلالة!؟ الحوار المتمدن، العدد ٧٦٨، ٢٠٠٤, انترنيت.

(٤١)اسعد السعدون، مصدر سابق.

(٤٢)المصدر السابق.

(٤٣)Encyclopedie، vol ٢، p ١١٥ .

(٤٤)المصدر السابق، ص٨٥.

(٤٥)المصدر السابق، ص٨٤.

(٤٦)المصدر السابق، ص٨٤.

(٤٧)حسام الدين، منهج الاسلام في تحريم الرق، بحث انترنيت.

❀ ان اهداف التنمية تتضمن توفير فرص العمل وتحسين مستويات المعيشة، فضلا عن توسيع خيارات الافراد من خلال تحريرهم من العبودية والبؤس الذي يحرمهم من السيطرة

على الطبيعة المادية, انظر: Michael todare, economice development eigh ed,٢٠٠٠ langman_england,p(١٦-١٨)

[٤٨] خالد حربي، الرق في الاسلام... شبهة ام اعجاز، بحث انترنيت.

[٤٩] سليمان بن الاشعث السجستاني الازدي، سنن ابي داود، المكتبة العصرية، ص١٧٦، ت٤٥١٥.

[٥٠] الامام ابي عبدالله البخاري، مصدر سابق، ص٣٨١، ت٢٢٢٧.

[٥١] عبد القادر يوسف الجبوري، التاريخ الاقتصادي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، مطبعة الجامعة في الموصل، ١٩٨٥، ص٥٨.

[٥٢] المصدر السابق، ص٥٩.

[٥٣] ابو يوسف، الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، ص٢٥.

[٥٤] الموسوعة الفقهية، موقع كلمات بحث انترنيت.

[٥٥] يوسف ابراهيم يوسف، النفقات العامة في الاسلام، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٩٧.

[٥٦] عبد الخالق النواوي، النظام المالي في الاسلام، منشورات المكتبة العصرية، بيروت– صيدا، ط٢، ١٩٧٣، ص١٣٦– ١٤١.

[٥٧] فؤاد عبدالله العمر، مقدمه في تاريخ الاقتصاد الاسلامي وتطوره، البنك الاسلامي للتنمية، المعهد الاسلامي للبحوث والتدريب، ٦٢، ط١، ٢٠٠٣، ص١٨٥.

[٥٨] عبدالكريم زيدان، القيود الواردة على الملكية الفردية للمصلحة العامة في الشريعة الاسلامية، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، ط١، ١٩٨٢، ص٤٥.

[٥٩] الامام ابي عبدالله البخاري، مصدر سابق، ص٤٠٥.

[٦٠] ابو يوسف، مصدر سابق، ص٩٩.

[٦١] المصدر السابق، ١٠٦.

[٦٢] عمر الكتاني، تأثير الاقتصاد الاسلامي على المجتمع الإنساني، بحث انترنيت.

[٦٣] ابو الحسن احمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، ص٤٤٣.

(٦٤)ابو عبيدة، الاموال، ص٥٩٩.

(٦٥)ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ت٢٢٠٠.

(٦٦)عطية السيد فياض، ضوابط السوق في النظام الاقتصادي الاسلامي، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، بحث انترنيت.

(٦٧)ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ٩٣/٥.

(٦٨)ابن ماجه، مصدر سابق، ت١٢٥٤.

(٦٩)صحيح مسلم، ص٢٢، ت٥١، ١٠٢/١٦٤.

(٧٠)مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ٨/٨.

(٧١)ابن ماجه، مصدر سابق، ت٢١٧٥.

(٧٢)محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، ت١٢٠٦.

(٧٣)صحيح مسلم، ١٢٢٧/٣.

(٧٤)سنن ابن داود, ٣/ ٢٤٦.

(٧٥)البيئة ومفهومها وعلاقتها بالإنسان، بحث انترنيت.

(٧٦)بحوث وتقارير، موقع بيت العرب بالجزائر، بحث انترنيت.

(٧٧)عماد خليل عيدان الشجيري، البيئة واهميتها الاقتصادية في ضوء نظرية الاستخلاف الاسلامية، رسالة ماجستير مقدمه إلى كلية الادارة والاقتصاد في الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٥م، ص١٢٧.

(٧٨)المصدر السابق، ص١٢٧– ١٣٩.

(٧٩)البخاري، مصدر سابق، ص١٠٢٤، ت٥٦٢٤.

(٨٠)المصدر السابق، ص١٠٢٥, ت٥٦٣٠.

(٨١)المصدر السابق، ص٤٠٢، ت٢٣٢٠.

(٨٢)الترمذي، ١/ ٢٨٦.

(٨٣)ابن ماجه، ١٠٥٨/٢، ت٣١٧٠.

(٨٤)ابن داود، ٣٢٦/٤، ت٥٠٩٧.

(٨٥)نزار قنوع وسمير ناصر، فخ المديونية كاحد اساليب جماعات الضغط الاقتصادي الدولي، مجلة جامعة تشرين والبحوث العلمية، سلسلة العلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٨، العدد ١، ٢٠٠٦، ص٧٩.

(٨٦)عبد الرحيم محمد حمدي، تجربة المصارف الإسلامية في السودان، صيغ تمويل التنمية في الاسلام، البنك الاسلامي للتنمية، معهد الاسلامي للبحوث والتدريب، ٢٩، ط١، ٢٠٠٢، ص١٥-١٦.

(٨٧)حيدر يونس الموسوي، المصارف الاسلامية، اداءها المالي واثارها في سوق الاوراق المالية، ط١، ٢٠١١م، ص٢٥.

(٨٨)مصرف فيصل الاسلامي، بحث انترنيت.

(٨٩)عثمان بابكر احمد، تمويل القطاع الصناعي وفق صيغ التمويل الاسلامية، تجربة بعض المصارف السودانية، البنك الاسلامي للتنمية، المعهد الاسلامي للبحوث والتطوير، ط٢، ٢٠٠٤م، ص٧٠.

(٩٠)مروان جمعة درويش، المصارف الاسلامية ودورها في التنمية الاقتصادية، جامعة الزرقاء الاهلية، فلسطين، ص٩.

(٩١)محمد محمود العجلوني، البنوك الاسلامية، احكامها ومبادئها وتطبيقاتها المصرفية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان- الاردن، ط١، ٢٠٠٨م، ص٣٣٧- ٣٤٧.

(٩٢)التنمية المستدامة... رؤية إنسانية للعمل المصرفي الاسلامي، مجلة المصرفية الاسلامية، العدد ١٩، بحث انترنيت.

(٩٣)احمد عواد محمد الكبيسي، الحاجات الاقتصادية في المذهب الاقتصادي الاسلامي، ط١، ١٩٨٧م، ص٤٦.

(٩٤)رفعت محجوب، الاقتصاد السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥، ص٦٤.

(٩٥)هانس بيتر مارتين وهارالد شومان، فخ العولمة، مراجعة: رمزي زكي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٣م، ص٩.

(٩٦)سامي حامد عباس الجميلي واحمد عباس عبدالله، الفقر في ظل العولمة، مجلة كلية

العلوم التطبيقية، جامعة حضرموت للعلوم والتكنولوجيا، العدد ٥ مايو ٢٠٠٧، ص١٢.

(٩٧) خلف عبد الفتاح, الفقر والعولمة المتوحشة، بحث انترنيت.

(٩٨) القرضاوي، دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية، دار الشروق، ص٣٢- ٣٣.

(٩٩) البخاري، مصدر سابق، ص١١٢٦, ت٦٣٧٦.

(١٠٠) القرضاوي، مصدر سابق، ص١٩.

(١٠١) احمد عواد محمد الكبيسي، مصدر سابق، ص٩١

(١٠٢) البخاري، مصدر سابق، ص٢٥٤- ٢٥٥، ت ١٤٤٥.

(١٠٣) الامام علي بن ابي طالب، نهج البلاغة، بشرح الشيخ محمد عبدة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ٣/٨٠- ٨١.

(١٠٤) المصدر السابق، ص٢٦- ٢٧.

(١٠٥) رواه ابن ماجه، مصدر سابق، ٢/٧٤٠- ٧٤١.

(١٠٦) ابو عبيده، مصدر سابق، ص٥٦٥.

(١٠٧) المصدر السابق، ص٥٦٥.

(١٠٨) فؤاد عبدالله العمر، مصدر سابق، ص٣٤١.

(١٠٩) ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبدالعزيز، دار الفكر بدمشق، ط٣، ص٥٩.

المصادر

اولا- القرآن الكريم.

ثانيا- المصادر التاريخية:

- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار احياء التراث العربي، سوريا، ج٢.
- تاريخ الطبري، ج٣.
- الشوكاني، فتح القدير، ج٢.
- ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط٤، ١٩٦٩.

- ابن منظور، معجم لسان العرب.
- إسماعيل بن حماد الجواهري، مختار الصحاح.
- الراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مطبعة الانجلو المصرية، ط١، ج١.
- العلامة شهاب الدين السيد محمود الالوسي، روح المعاني، دار الفكر، بيروت- لبنان، مج ٤، ج٢.
- احمد الشرباصي، موسوعة اخلاق القرآن الكريم، دار الرائد العربية، بيروت- لبنان, مج٤, ج٢.
- الفخر الرازي، مفاتح الغيب.
- سليمان بن الاشعث السجستاني الازدي، سنن ابي داود، المكتبة العصرية.
- ابو يوسف، الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان.
- محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي.
- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار.
- الامام عبدالله البخاري، صحيح البخاري، دار صادر، بيروت.
- الامام علي بن ابي طالب، نهج البلاغة، بشرح الشيخ محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ج٣.
- ابو عبيدة، الاموال.

ثالثا- المصادر الحديثة:

- احمد عواد محمد الكبيسي، الحاجات الاقتصادية في المذهب الاقتصادي الاسلامي، ط١، ١٩٨٧م.
- احمد حيدر، الإصلاح- بين المعنى والدلالة، بحث انترنيت.
- اسعد السعدون، الإصلاح الاقتصادي- المفاهيم والمتطلبات، بحث انترنيت.
- ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، دار الفكر بدمشق.
- حسام الدين، منهج الاسلام في تحريم الرق، بحث انترنيت.
- خالد حربي، الرق في الاسلام- شبهة ام اعجاز، بحث انترنيت.
- حيدر يونس الموسوي، المصارف الاسلامية- أداءها المالي وآثارها في سوق الاوراق

المالية، ط١، ٢٠١١م.
- رفعت محجوب، الاقتصاد السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م.
- عبد الخالق بو عتريس، الانعكاسات الاجتماعية لبرامج الإصلاح الاقتصادي في البلاد العربية، حالة الجزائر، بحث انترنيت.
- عبد الخالق النواوي، النظام المالي في الاسلام، منشورات المكتبة العصرية، بيروت-صيدا، ط٢، ١٩٧٣م.
- عبد الكريم زيدان، القيود الواردة على الملكية الفردية للمصلحة العامة في الشريعة الاسلامية، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، ط١، ١٩٨٢م.
- عبد القادر يوسف الجبوري، التأريخ الاقتصادي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، مطبعة الجامعة في الموصل، ١٩٨٥م.
- عبد المجيد راشد، سياسات التثبيت والتكييف الهيكلي، بحث انترنيت.
- عثمان بابكر احمد، تمويل القطاع الصناعي وفق صيغ التمويل الاسلامية، البنك الاسلامي للتنمية، المعهد الاسلامي للبحوث والتطوير، ط٢، ٢٠٠٤م.
- عطية السيد فياض، ضوابط السوق في النظام الاقتصادي الاسلامي، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، بحث انترنيت.
- عماد خليل عيدان الشجيري، البيئة واهميتها الاقتصادية في ضوء نظرية الاستخلاف الاسلامية، رسالة ماجستير في كلية الادارة والاقتصاد، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٥م.
- عمر الكتاني، تأثير الاقتصاد الاسلامي على المنهج الإنساني، بحث انترنيت.
- عوده ناجي الحمداني، دور صندوق النقد الدولي في خدمة المصالح الامبريالية، بحث انترنيت.
- فؤاد عبدالله العمر، مقدمة في تاريخ الاقتصاد الاسلامي وتطوره، البنك الاسلامي للتنمية، المعهد الاسلامي للبحوث والتدريب، ط١.
- محمد صالح المنجد, عمر بن عبد العزيز، وحدة المعرفة، بحث انترنيت.
- محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة للاصلاح، ٢٠٠٥.
- محمد محمود العجلوني، البنوك الاسلامية، احكامها ومبادئها وتطبيقاتها المصرفية,

دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان- الاردن، ط١، ٢٠٠٨م.

- مروان جمعه درويش، المصارف الاسلامية ودورها في التنمية الاقتصادية، جامعة الزرقاء الاهلية، فلسطين.
- مفلح عقل، سياسات الإصلاح الاقتصادي في الدول النامية- الأردن نموذجا، بحث انترنيت.
- ميشيل شوسودوفسكي، عولمة الفقر، تأثير اصلاحات صندوق النقد والبنك الدوليين، مراجعة: جعفر علي حسين السوداني، منشورات بيت الحكمة، ط١، ٢٠٠٠.
- نزار قنوع وسمير ناصر، فخ المديونية كأحد اساليب جماعات الضغط الدولي، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، سلسلة العلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٨، العدد ١، ٢٠٠٦.
- يوسف ابراهيم يوسف، النفقات العامة في الاسلام، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ١٩٨٠ م.
- يوسف عبد العزيز محمود، برامج التثبيت الاقتصادي وفقا للمنظمات الدولية، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، سلسلة العلوم الاقتصادية والقانونية، مج ٢٧، العدد ٢، ٢٠٠٢.
- يوسف القرضاوي، الزكاة ودورها في معالجة المشكلات الاقتصادية، دار الشروق.

رابعا- المصادر الأجنبية:

- *Encyclopedie، vol ٢.*
- *Michael todare,economice development,eight ed,٢٠٠٠ longman_England.*
- *lionce robins,the theory of economic policy,macmillan,london ١٩٥٢.*

حملات العلاقات العامة للترويج للسلع والخدمات السياحية

د. محمد جياد زين الدين

كلية الإعلام

المقدمة

تزايدت مهنة العلاقات العامة بمرور الأيام رسوخاً واستقراراً، ولاسيما في المجالات التطبيقية والخدمية، سيما في مساعدتها على تحقيق أفضل وانسب الأهداف في تلك المجالات. وتمثل العلاقات العامة في الوقت الحاضر بعداً اتصالياً محورياً في المؤسسات عن طريق تطبيق وتخطيط أفضل البرامج وأنسبها للترويج لأفضل خدمات المؤسسات بأقل التكاليف، وتحقيق التوازن المشترك فيما بينها وبين جمهورها، في رسم وتحقيق صورة ذهنية ايجابية للمؤسسة لدى الجمهور بشكل عام.

كما تقوم العلاقات العامة على مجموعة كبيرة من المهارات والإجراءات العملية والاستراتيجيات المصممة بشكل يكفل تقوية أسم أية مؤسسة عن طريق تقديم أفضل وأجود الخدمات، لتحسين سمعتها لدى جمهورها والعمل باستمرار لخلق حالة من الرضا، فضلاً عن تعزيز قوة علاقاتها مع الأطراف الرئيسة في مجال العمل، بما يمكّنها من تلافي الأخطاء والتعامل بحكمة مع حدوث الأزمات الطارئة من موقف القوة.

وعلى هذا الأساس تتضح أهمية حملات العلاقات العامة في القطاع السياحي للترويج للسلع والخدمات السياحية، في كيفية استخدام التخطيط لهذه الحملات على تحقيق العديد من الفوائد والتي من أهمها تحقيق الأهداف المخطط لها بأقل التكاليف والجهد والوقت، مع مراعاة ترشيد إمكانية استخدام الإعلانات في إطار الأهداف الموضوعة، وسهولة تنفيذها ومتابعتها وتقييم الأداء لبرامج العلاقات العامة، والسعي الجاد لخلق وكسب ثقة الجمهور أو المستهلك السياحي للخدمة والسلعة المعلن عنها، والمساهمة في وضع وتحقيق الاستراتيجيات العامة على أساس المعايير الأساسية والعلمية في التخطيط لحملات العلاقات العامة السياحية.

أولاً : مشكلة البحث

تتحدد مشكلة البحث في حملات العلاقات العامة في القطاع السياحي التي يحيطها الغموض وعدم الدقة والوضوح الذي يعيق عمل أنشطة العلاقات العامة في قدرتها وكفاءتها على التخطيط لحملات العلاقات العامة، ووضع استراتيجيات وخطط تهدف إلى المحافظة على تلك القطاعات من الإهمال وقلة أعداد الزائرين، مع الفتور الواضح في الترويج وتسويق السلع والبضائع السياحية.

وتتلخص تساؤلات البحث بالآتي:

١. ما أهمية حملات العلاقات العامة كنشاط ترويجي وتسويقي؟ وما مدى تأثيرها على نشاط المؤسسة ومدى نجاحها في الوصول إلى جماهيرها وإقناعهم بمنتجاتها؟
٢. معرفة أنشطة العلاقات العامة في المؤسسات السياحية ودورها في تسويق المنتجات والخدمات السياحية.
٣. ما دور الاتصال الإقناعي في نجاح حملات العلاقات العامة السياحية؟
٤. ما مدى اختيار وتوظيف الوسائل الاتصالية للعلاقات العامة في تسويق منتجات وخدمات المؤسسة؟

ثانياً: أهمية البحث

أصبحت العلاقات العامة تشكل المرآة العاكسة أو الصورة المشرقة لأية مؤسسة ضمن نطاقها ونشاط عملها، إذ ترتبط أهمية الدراسة في المجال السياحي بالدور الذي تلعبه أهمية وتنظيم حملات العلاقات العامة في دعم وتنشيط الجانب الاقتصادي للبلد، من خلال تفعيل دورها ومساهمتها في الترويج والتسويق للمنتجات السياحية، وهذا نابع من المسؤولية الواقعة على عاتق المسؤولين في هذا القطاع المهم، وقد برزت أهمية هذا البحث في تسليطه الضوء على أهمية واقع نشاط العلاقات العامة ومدى مساهمتها في الترويج للخدمات والمنتجات السياحية، وتشكل حملات العلاقات العامة إحدى المرتكزات الأساسية لبناء وتطوير الواقع السياحي في البلد من خلال مساهمتها في إعداد ورسم الاستراتيجيات والتخطيط لأفضل البرامج والحلول المناسبة لتطوير هذا القطاع.

لذلك يمكن القول إن التركيز على أهمية هذه الدراسة تتحدد في مجموعة عوامل منها:

١. ما مدى أهمية التخطيط لحملات العلاقات العامة في المجال السياحي، وفق أسس ومعايير علمية، مع الوقوف على أهم الأسباب التي قد تؤدي إلى عدم التخطيط وتقييم الأداء.
٢. تتحدد في تنفيذ نشاط العلاقات العامة في المؤسسات السياحية، التي تعد بوصفها المسؤولة المباشرة عن إدارة ذلك النشاط.

٣. تشكل هذه الدراسة أهمية بالغة، لاسيما أنها من نوع جديد والتي تركز على الأهمية البالغة للتخطيط وتحسين الواقع السياحي الغير منظم في البلد، سيما بعد احتلال العراق عام٢٠٠٣، لذلك تعد هذه الدراسة والتي تمثل مقدمة علمية بسيطة لدراسات مستقبلية في واحد من أهم المجالات الحديثة وارتباطها بالإرث التاريخي لأي بلد والترويج لثقافات تلك البلدان عن طريق السياحة وأهمية الجمهور الذي يعد الناقل الرئيسي لتلك الثقافات.
٤. أصبحت السياحة صناعة قائمة بذاتها حالها حال القطاع الصناعي والزراعي في دعم الاقتصاد القومي، لذلك لابد من الاهتمام والتركيز على هذا القطاع المهم.

ثالثاً : هدف البحث

يسعى البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:
١. معرفة أهمية ومدى دقة التخطيط لحملات العلاقات العامة في السياحة وفق أسس علمية، مع الوقوف على أهم الأسباب التي قد تؤدي إلى عدم الاعتماد على التخطيط.
٢. بيان أهمية الدور الذي تؤديه حملات العلاقات العامة في عملية تسويق والترويج للمنتجات السياحية.
٣. الوقوف على أهم المشكلات والمعوقات التي تعاني منها أنشطة العلاقات العامة في تلك المؤسسات.
٤. محاولة تقديم حلول لمشكلات العلاقات العامة السياحية بهدف النهوض بهذا القطاع وتطويره ليشكل خطوة جيدة لبناء اقتصاد وطني قوي.

رابعاً : منهج البحث

أعتمد الباحث في دراسته الموسومة حملات العلاقات العامة للترويج للسلع والخدمات السياحية، المنهج الوصفي لدراسة الظواهر والممارسات والاتجاهات والميول ووصفها وصفاً دقيقاً من اجل الوصول إلى تحسين الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية(١). ويرجع اختيار الباحث إلى هذا المنهج وذلك لقناعته وإدراكه بأنه من أنسب المناهج المستخدمة لتحقيق هدف البحث، والوصول بالدراسة أو البحث إلى نتائج وتوصيات

مفيدة يمكن أن توظف في مجال خدمة المشاريع السياحية ضمن نطاق جهود العلاقات العامة.

المبحث الأول
مفهوم العلاقات العامة ومبادئها

أختلف العديد من الباحثين والمفسرين بشأن التعريفات والتوصيفات التي أعطيت لمفهوم العلاقات العامة، ويرجع ذلك إلى الخلفيات والفلسفات التي ينطلق منها المفكرون في تعريف هذه الظاهرة. لذلك سنتناول بعض التعريفات لأبرز الكتاب والباحثين افي هذا المجال، منهم:

١. **إيفي بيتر لي**: ويعد من الرواد الأوائل لفلسفة مفهوم العلاقات العامة في الولايات المتحدة الأمريكية، إذ يُعّرف العلاقات العامة بأنها مسؤولية تقع على عاتق المؤسسة وتتطلب دراسة مستفيضة للأحوال السائدة ومعالجتها، ثم إعلام الناس بذلك، وتكون مهمتها مزدوجة تبدأ بدراسة أتجاهات الرأي العام وتقديم النصح والإرشادات للمؤسسات بتغيير برامجها وتصحيح سياستها لخدمة الصالح العام، والأخرى إعلام الناس بما تقوم به المؤسسات من أعمال تهمهم وتخدم مصالحهم بشكل عام(٢).

٢. **أدورد بيرنز**: خبير العلاقات العامة في الولايات المتحدة الأمريكية فيرى من وجهة نظره العلاقات العامة ما هي: إلا جهود لكسب وتأييد الرأي العام بالنسبة لأي نشاط أو قضية أو رأي أو مؤسسة وذلك من خلال الإعلام الصادق وأساليب الإقناع والتكيف، والمقصود بالتكيف: هو إيجاد التوافق والانسجام والتكامل بين موقف مؤسسة معينة وسلوكها والثاني موقف جماهيرها ورغباتهم بحيث لا يؤثر ويطغى طرف على آخر(٣).

٣. ويوضح التعريف الآخر للكاتبين **كانفيلد ومور** (Canfield & Moor)، للعلاقات العامة بأنها «الفلسفة الاجتماعية للإدارة والتي تعبر عنها من خلال أنشطتها وبرامجها وسياساتها المعلنة للجمهور بكسب الثقة والتفاهم المتبادل بين الطرفين المؤسسة وجمهورها باستخدام اتصال ذو اتجاهين»(٤).

٤. وفي رأي آخر للأستاذ الدكتور إبراهيم إمام بوصفه العلاقات العامة: كعلم إجتماعي وسلوكي تطبيقي، هي تلك الوظيفة التي تتضمن(٥):

أ. معرفة قياس وتقويم وتفسير اتجاهات الجماهير المختلفة التي لها صلة بالمؤسسة.

ب. مساعدة الإدارة في تحديد الأهداف الرامية إلى زيادة التفاهم والوفاق بين المؤسسة وجماهيرها، مع قبول تلك الجماهير بمنتجات وسياسات تلك المؤسسة.

ت. تحقيق التوازن المتبادل بين أهداف المؤسسة ومصالح واحتياجات الجماهير المختلفة التي لها صلة بتلك المؤسسة.

ث. التخطيط المناسب لمتابعة وتقويم البرامج الرامية لكسب رضا وثقة الجماهير وتفاهمها.

يتضح لنا مما سبق أن العلاقات العامة: هي عملية إتصالية مستمرة مدروسة ومخططة للمؤسسة، وهي تسعى دوماً للتعرف على اتجاهات الرأي العام مع الأخذ بنظر الاعتبار الظروف والمعطيات البيئية، وهي فن إدارة إتصال المؤسسة بجماهيرها من خلال التطبيق لأنشطتها بأسلوب علمي وتطبيقي، لأن الهدف الرئيسي للعلاقات العامة هو كسب رضا جماهير المؤسسة وبناء صورة ذهنية إيجابية لدى هذه الجماهير وإدامة وتواصل هذه العلاقة عن طريق برامج وسياسات تتلمسها تلك الجماهير، وتسعى إدارة العلاقات العامة بنقل وضمان وجهات النظر ومقترحات تلك الجماهير المختلفة إلى الإدارة العليا في المؤسسة بهدف إيجاد أفضل الحلول وإنشاء علاقات طيبة وتجنب أو إزالة سوء الفهم بين المؤسسة والجمهور الذي تتعامل معه المؤسسة.

مبادئ العلاقات العامة:

بالنظر لاتساع رقعة واستخدام وسائل الاتصال الحديثة والتكنولوجية من أقمار، وقنوات تلفزيونية فضائية، وصحف، ومجلات، وانترنت،... وغيرها، مما أتاح الفرصة للعلاقات العامة أن تصل إلى جماهير المؤسسات في فترة زمنية قصيرة، ودفع هذا النشاط أن يهتم في التأثير على الرأي العام مما أدى إلى ظهور حاجة أغلب المؤسسات الكبيرة منها والصغيرة حكومية كانت أم خاصة لأهمية نجاح الاتصال بالآخرين مع قيام وتطور حاجة المجتمعات للحصول على المعلومات.

أن جوهر عمل العلاقات العامة يستند على التفاهم الإنساني وإقامة أفضل العلاقات العامة الجيدة بين أطراف ذات العلاقة بين أي مؤسسة سواء كانت تجارية أم صناعية أم خدمية أم عسكرية أم سياسية... الخ، وبين جمهور تلك المؤسسة[٦]. وبذلك

تتحدد مسؤولية العلاقات العامة في مساعدة الإدارة العليا في اتخاذ القرارات والسياسات التي تعمل على إحداث التأثير والتغيير في المجتمع بصورة إيجابية، بما يحقق التوافق والانسجام بين مصالح المؤسسة وجمهورها، ويتجلى لنا استخلاص المبادئ والأسس التالية باعتبارها المبادئ التي يؤدي الالتزام والتقيد بها إلى توفير مناخ ملائم لممارسة هذا النشاط الإنساني والسلوكي الذي يستند على هذه المبادئ وكما يلي[٧]:

١. تُعد العلاقات العامة وظيفة إدارية واتصالية مستمرة ومخططة، وهذه العملية تحتاج إلى ممارسة وتطبيق العمليات الإدارية كالتخطيط والبحث العلمي وجمع المعلومات والتنظيم والتقييم ومتابعة برامجها، وبشكل سليم شأنها شان الوظائف الأخرى للمؤسسة.
٢. تقوم بين طرفين كلاهما مؤثر ومتأثر في الوقت نفسه، فهي بذلك تتصف بالديناميكية والحيوية وقوة الفاعلية، حيث تعمل العلاقات العامة على الأخذ والعطاء والفهم المتبادل والاستجابة المباشرة والايجابية من كل جانب من الطرفين متخذة أساليب وسياسات وأعمال ثم الاتصال وإعلام رقمي تعكس وجهة نظر فئات الجمهور للمؤسسة وتعكس وجهة نظر المؤسسة لفئات الجمهور فهي بذلك تعني الاتصال ذو اتجاهين[٨].
٣. لا تقتصر مهمة العلاقات العامة على مؤسسة معينة بل أنها تشمل جميع المؤسسات والمنظمات الحكومية والخاصة بشكل عام.
٤. يشكل العنصر الأخلاقي في ممارسة العلاقات العامة من العناصر المهمة والأساسية لنجاح ذلك النشاط ويتضمن ذلك الفلسفة الاجتماعية للمؤسسة وإحساسها بمسؤوليتها الاجتماعية والسعي لتحقيق الرفاهية لبيئة تلك المجتمعات من خلال التزامها الصدق والأمانة فيما يصدر عنها من معلومات وبيانات جماهير تلك المؤسسات.
٥. المعرفة المستفيضة العلمية والدقيقة بالأساليب النظرية والعملية لتشكل الاتجاهات وتغييرها وهذا يتطلب معرفة وتفهماً لطبيعة سلوكها البشري.
٦. من الضروري ارتباط نشاط العلاقات العامة بالإدارة العليا، فلابد أن تكون برامجها متطابقة مع سياسات المؤسسة، كما أن سياسات المؤسسة يجب أن تلتقي مع مصالح الجماهير المختلفة.
٧. يرتبط نشاط العلاقات العامة بشكل رئيس ومباشر بالرأي العام فبدون الجمهور لا يمكن أن يكون هنالك أي نشاط للعلاقات العامة، فعملها يستند إلى التفاهم والوضوح مع الرأي العام

من خلال أسس عديدة من عرض الحقائق والصدق والسعي لكسب ثقته وتناصفه، فعندما يكون للرأي العام قيمة وأهمية بالنسبة للإدارة في المؤسسة يمكن للعلاقات العامة أن تؤدي دورها بشكل مؤثر وفعّال[٩].

المبحث الثاني
أهمية العلاقات العامة في المجال السياحي

في الآونة الأخيرة بدأ الاهتمام والتركيز بالعلاقات العامة كنمط اتصالي ونشاط فعّال في المجالات كافة، لاسيما في مجال السياحة بعد زيادة أهمية الرأي العام والتطور السريع والهائل في ثورة وتكنولوجيا المعلومات. حيث جاء ذلك من خلال البحث العلمي والتخطيط العلمي السليم لبرامج العلاقات العامة وخبرائها التي تعتمد عليها المؤسسات السياحية لمعرفة رأي الجمهور ومدى رضاه لسياسة وأهداف المؤسسات السياحية، حيث يمكننا أن ندرج بعض الأسباب التي أدت إلى الاهتمام بحملات العلاقات العامة السياحية والترويج لها بعدة أسباب وهي[١٠]:

١. إن قوة ونفوذ الرأي العام، لاسيما في المجتمعات كافة على حدٍ سواء، تتجلى في زيادة وعي وثقافة الجمهور من خلال تعرضه للوسائل الاتصالية ومدى فهم وتفسير الرسالة الاتصالية بعد الزيادة الحاصلة والمتعددة في القنوات الفضائية.
٢. زيادة المؤسسات السياحية بشكل مستمر وتنافسها الشديد فيما بينها، لاسيما الشركات السياحية الكبرى الذي ترتب عليه في التنافس لتقديم الخدمات الأفضل والأجود.
٣. الحرص الشديد والعمل على تنظيم وتنشيط الأداء السياحي بما يخدم مبدأ التوافق وتحقيق المسؤولية الاجتماعية والثقافية والعلمية تجاه عمل المؤسسات والشركات السياحية تجاه الجمهور المستهدف.
٤. أصبحت السياحة تشكل قطاعاً أقتصادياً حيوياً في دعم الاقتصاد القومي للبلد مما يتيح للمسؤولين السعي بجدية لتوفير كافة المستلزمات المطلوبة لنجاح ذلك المشروع.

أولاً : مفهوم الحملة لغةً

يرجع معنى كلمة (حملة) إلى المصدر الثلاثي وهو: (حَمل) وهو الأصل اللغوي الذي اشتقت منه الكلمة فيقال حمل عليه في الحرب (حملة). و(حَمَلَ) على نفسهِ أي أجهدها فيه، (وحَمَلَ) به (حَمالَةً) بالفتح أي كفل[١١].

وحملَ يحمل حملاً أي رفع و(حمَلَهُ على الفعل) أي كلفهُ بحمله[١٢].

ويلاحظ إن اغلب المعاجم اللغوية غالباً ما تتبنى كلمة (حملة) وحملات بمعنى حشد الجهود والقوى الجماهيرية في الإقدام والهجوم في ميدان الحرب فقط.

ثانياً : مفهوم الحملة اصطلاحاً

لم يجمع الباحثون والكتّاب على تعريف محدد وواضح للحملات، ولكن تعددت وتنوعت تبعاً لنوع وهدف الحملة أو الخلفية التي ينطلق منها الكتاب، إذ يرجع أغلب الباحثين إلى إن معنى الحملة ترجع بالأصل إلى الحملات الصليبية العسكرية، لكن في أدبيات العلاقات العامة فهي تعني «مجموعة من الأنشطة المخططة لمعالجة قضية أو لحل مشكلة أو لتحسين أو لتصحيح موقف أو لاستغلال فرصة وهي محددة بفترة زمنية وهي كذلك جزء من برامج العلاقات العامة»[١٣].

ثالثاً : العلاقات العامة والاتصال الإقناعي

يُقصد بالإقناع بأنه عملية رئيسة لتكوين الآراء والاتجاهات والمواقف، بمعنى آخر أن الحديث عن المواقف لا يمكن تحديدها إلا إذا اقتنع الفرد بالرسائل والمعلومات التي يتلقاها، فمعنى الموقف هنا هو حصيلة التعاملات وتجارب الإنسان اليومية في علاقته بالآخرين[١٤].

والطابع الإقناعي يتضح من خلال توظيف فنون الاتصال لإعطاء الناس فكرة عن أنشطة المؤسسات وأعمالها وخدماتها، وقد ينطوي على نشاط العلاقات العامة شيء من التعليم عندما يقوم بتثقيف الجمهور الداخلي والخارجي بالأهمية التاريخية والعلمية للمناطق التي يتم التخطيط لزيارتها.

وقد حدد هربت ليونبرغ مراحل عملية الاتصال الإقناعي عن طريق خمسة محطات متكاملة وهي كما يلي[١٥]:

١. مرحلة الإدراك.
٢. مرحلة المصلحة والاهتمام.
٣. مرحلة التقييم.
٤. مرحلة التأثير.
٥. مرحلة التبني والإقناع.

والعلاقات العامة كشكل من أشكال الاتصال الإقناعي بين شخص أو جماعة أو مؤسسة تعمل على تنسيق العمل بين المؤسسة والجمهور، حيث تقوم يتبني الأفكار والحقائق مشروحة ومفسرة للجماهير، كذلك تقوم بنقل المعلومات والآراء والحقائق إلى استراتيجيات للإقناع هي[١٦]:

١. تحديد الأهداف البعيدة والمتوسطة والقريبة.
٢. دراسة جهورالمؤسسة دراسة علمية.
٣. تعديل الأهداف على ضوء ما سبق من معلومات.
٤. أن تكون الرسائل الاتصالية تلبي رغبات وحاجات المستهلك.
٥. رسم الخطة المناسبة وتصميم البرنامج تصميماً دقيقاً.
٦. مراعاة التوقيت السليم بين الخطة وظروف العمل.

رابعاً: أهداف حملات العلاقات العامة السياحية

يشكل تحديد أهداف حملة العلاقات العامة بمثابة حجر الأساس أو الانطلاقة الرئيسة لتخطيط وتنفيذ حملاتها، وأساس عمل نجاحها، إذ تهدف تلك الحملات في المجال السياحي إلى ما يأتي[١٧]:

١. السعي دوماً لزيادة أعداد السياح والزائرين عن طريق وسائل الجذب السياحي المختلفة، والتي تتوفر لدى الشركات السياحية.
٢. الارتفاع بمستوى الإنفاق اليومي للسائح من خلال توفير أجود السلع والمنتوجات السياحية المحلية والأجنبية، والتركيز بتوفير الخدمات السياحية عالية الجودة.

٣. الاهتمام بفتح أسواق ومنافذ تجارية سياحية، وإقامة معارض بشكل دوري لكسب أعداد وزبائن جدد.
٤. نشر الوعي الثقافي السياحي والتأكد على أهمية المناطق السياحية الأثرية والمحافظة عليها، من خلال القيام بوظيفة التثقيف السياحي وترشيد القيم الوطنية للمواطنين.
٥. الاهتمام بالسياحة الداخلية وتشجيع الأفراد على زيارة المناطق السياحية التي تزخر بها البلاد.
٦. إلقاء الضوء على المنتج السياحي بتمييزه وإغرائه وتوسيع قاعدته بما يجذب الفئات المختلفة.
٧. وضع آلية اتصال ناجحة، الهدف منها رصد الآراء والاتجاهات السياحية السائدة عالمياً، والاتصال بكافة أنواع الجمهور السياحي المستهدف والتأثير عليهم لصالح السياحة في البلاد.

خامساً : إعداد وتخطيط حملات العلاقات العامة السياحية

يُشكل التخطيط عاملاً أساسياً، لاسيما في إعداد وتنظيم الحملة في المجال السياحي، فالهدف من التخطيط السياحي هو جعل البلد في مكانة مرموقة ومتقدمة على الخريطة السياحية العالمية، بعد أن أصبحت السياحة من الأنشطة المهمة والأساسية في دعم القطاع الاقتصادي للبلد. ويعرف التخطيط السياحي «بأنه عملية تحديد العمل السياحي المستقبلي المناسب عن طريق إيجاد بدائل عديدة، إذ يتحدد هذا العمل في ضوء الدراسات والبحوث وتحليل البيانات والحقائق المتوفرة»[١٨]. والتخطيط بهذا المعنى لا يهدف فقط إلى مستقبل أفضل للمؤسسة السياحية أو للبلاد بل يعد عاملاً هاماً في خلق انطباع وشعور مفعم بالثقة، إذ يُعد التخطيط العلمي نمطاً علمياً هاماً في تحقيق الأهداف. والعمل لتخطيط حملات العلاقات العامة السياحية تتضمن ما يأتي[١٩]:

١. **رسم الأهداف والاستراتيجيات:** من خلال هذه الخطوة التي يتم فيها رسم وتحديد وإعداد البيانات والمعلومات ووضع استراتيجيات في مجال السياحة من حيث وضع السوق والخدمة وأعداد السائحين والأماكن السياحية التي يرغبونها ونوعية المنتجات والخدمات السياحية وعملية صنع الإقبال عليها، إذ يتم ذلك عن طريق البحث العلمي وجمع

المعلومات الخاصة بها في دراسة السوق ونوع السياحة لكي يتحقق أقصى ربح ممكن ووضع سمعة طيبة للسياح وبناء صورة ذهنية للسائحين وبقاءهم فترة زمنية أطول في المرافق السياحية.

٢. **تحديد الجمهور:** يتم العمل في هذه المرحلة وفق ما هو مخطط لهُ مُسبقاً لأن الجمهور في العلاقات العامة ينقسم إلى قسمين **الأول:** الجمهور الداخلي **والثاني:** هو الجمهور الخارجي الذي تتعامل معهُ المؤسسة السياحية، ولكي يكون العمل منهجياً وواضحاً في نجاح العلاقات العامة الداخلية لأنها تُعد الانطلاقة الأساسية لنجاح العلاقات العامة الخارجية (لأن فاقد الشيء لا يُعطيه)، ولذلك إذا كانت حملة العلاقات العامة إلى الجمهور الخارجي فإن على المؤسسة تعريفه بكافة المنتجات والسلع السياحية الموجودة والعديد من الخدمات المتعلقة بالرحلات والمسابقات والمعارض وكافة المشاركات، كما يمكن التعريف بكافة الأماكن والمرافق السياحية الموجودة في البلد وسبل الوصول إليها، وإذا اقتضت الحاجة أن يتم تحديد جنسية السائحين ومخاطبة كل حسب جنسيته ولغته، لأن الجمهور هو صلب وفلسفة نشاط العلاقات العامة.

٣. **تحديد فريق إدارة الحملة:** يمكن وضع كادر مناسب لإدارة وتنفيذ الحملة في العلاقات العامة، والتي تعتمد أو يتصف فريقها بمجموعة من الصفات أو المؤهلات الشخصية والعلمية، بحيث يقوم مدير أو خبير الحملة بكتابة مشروع خطة تفصيلية لكل حملة ومدى صحة اختبارها وحصر وإعداد كافة الإجراءات التي يمكن توفرها للبدء بإطلاق تنفيذ حملة العلاقات العامة السياحية[٢٠].

٤. **تحديد شكل الاتصال:** من الأفضل أن يحدد شكل الرسالة الاتصالية أو البرنامج، كأن يكون خبراً أم مقالاً هذا في ما يخص الجانب الصحفي، أو برنامجاً حوارياً تلفزيونياً أو كأن يكون إعلاناً تلفزيونياً تشترك فيه بعض النجوم المعروفين فنياً أو رياضياً... الخ، أو ملصقاً جدارياً أو لوحة إعلانية، أو مراسلة ومحادثة عبر شبكات النت، إلى آخر هذه الأشكال، ويتم تحديد هذه الأمور عن طريق الفريق المسؤول على إدارة وتنفيذ الحملة[٢١].

٥. **تحديد ميزانية مناسبة:** تحتاج حملات العلاقات العامة السياحية إلى دعم مالي مناسب لتنفيذ أنشطتها، لاسيما تلك التي تتعلق بالإعلانات واختيار الشخصيات والنجوم المعروفة والمؤثرة في المجتمع، والاستعانة بالخبراء والمتخصصين في هذا المجال وصرف المكافآت

المالية لهم، مع تحديد واختيار أفضل الوسائل الاتصالية المناسبة للحملة. ويرتبط موضوع التخطيط والتنفيذ بموضوع التمويل بشكل مباشر وذلك بغية عدم الوقوع في المشاكل وتفادي الفشل والأخطاء. كما تتيح تحديد الميزانية لتنفيذ الحملة عوامل عدة منها(٢٢):

أ- تشكل تحديد الميزانية معياراً أساسياً للمصروفات وأداة مهمة لمعرفة مدى تجاوز المبالغ التي حددت أو إجمالي المصروفات.

ب- الوقوف والاطلاع على نوع وأهمية الحملة وتكلفتها مع نسبة النجاح التي حققته.

ت- عند الانتهاء من الحملة يمكن تقييم النتائج التي يمكن قياسها مقارنةً مع الميزانية سواء كانت كافية، أم كبيرة ومناسبة، أم إنها قليلة لا تكفي لتحقيق والوصول إلى أفضل النتائج.

٦. **المتابعة والتقويم:** تشكل المتابعة مع التقويم عاملان وأسلوبان مهمان وأساسيان لتحقيق الأهداف المرسومة مسبقاً، إذ تعد المتابعة ذلك النشاط الذي يعنى بملاحقة وتنفيذ البرنامج وفق ما مخطط لهُ، والسعي لكشف وتحديد أي انحراف أو خلل يُصيب أهداف العلاقات العامة، وهو أشبه بالدور الرقابي، والتقويم يأتي هنا بمثابة مقارنة الأداء الفعلي بالخطة الموضوعة للتأكد من مطابقتها ومدى نجاحها في المجال السياحي التي تستعين به في مجال العلاقات العامة لأهميته في تحديد وتشخيص الأخطاء والهفوات التي تحدث أثناء تنفيذ النشاط ودقة تحديد الأهداف(٢٣).

خاتمة البحث

في ختام هذا البحث يمكن الإشارة إلى ضعف وتواضع الدور الذي تلعبه العلاقات العامة في الترويج للسلع والخدمات السياحية ويعود ذلك لأسباب اقتصادية وأخرى سياسية وأمنية فضلاً عن ضعف وتراجع دور أجهزة العلاقات العامة بعدم وجود ملاك محدد أو متخصصين في إعداد وتنظيم حملات العلاقات العامة السياحية أو إدارة الأزمات.

أصبحت العلاقات العامة ضرورة حتمية في تحقيق نتائج ايجابية ملموسة وهذا يعتمد في كيفية أدارة والتعامل مع هذا النشاط. إن عدم وجود أو تحديد استراتيجيات مرسومة وواضحة للمحافظة على ملاكات متخصصة في إدارة العلاقات العامة لما ستؤول إليه وضع وحالة السوق السياحي، لما للسياحة من أهمية في رفد ودعم الاقتصاد القومي، إذ يعدها بعض الخبراء بأنها

أصبحت صناعة حالها حال الصناعات الأخرى. ومن المعوقات التي تواجه إدارات وأقسام العلاقات العامة هي عدم وجود متخصصين في مجال الاتصال وكيفية التعامل مع وسائل الاتصال المختلفة، وعدم وجود أسس ومعايير في اختيار وسيلة اتصالية مناسبة وحسب الجمهور المستهدف أو السلعة المراد الترويج لها. فضلاً عن الضعف الواضح في استخدام النشاط الإعلاني وتوظيفه للترويج عن السلع والخدمات السياحية المراد تسويقها. والافتقار الواضح لمتخصصين في مجال إعداد وتنظيم حملات العلاقات العامة، لاسيما في مجال التخطيط والبحث العلمي الذي يشكل التخطيط المفصل الأساسي لنجاح أي حملة هدفها تحسين الصورة الذهنية أو الترويج للسلع والخدمات السياحية.

وفي ختام هذا البحث يمكن تقديم بعض التوصيات والمقترحات لإدارات القطاع السياحي والقائمين على العلاقات العامة فيها وعلى وفق الآتي:

١. إعداد ووضع خطط إعلامية واتصالية واقعية وملموسة، مع إمكانية تطبيق حملات العلاقات العامة وبصورة مستمرة ومتابعة أهم النتائج التي توصلت إليه، ووضع الحلول المناسبة لرفع مكانة وسمعة المؤسسة السياحية.

٢. الترويج والإعلان بشكل مستمر عن طريق عرض أهم المزايا للسلع والخدمات وتسويقها وكسب ود الجمهور السياحي سواء كان محلياً أو إقليمياً أو عالمياً.

٣. الجدية في العمل والسعي على تنمية الوعي السياحي لدى المواطنين من خلال التشجيع والإقبال على الخدمات المقدمة من قبل المؤسسات السياحية، مع إمكانية الاستفادة من تلك السلع والخدمات.

٤. أن تتم عملية الإشباع باستخدام وسائل وطرق مختلفة ومناسبة تتلائم مع قيم المتلقين وطبيعتهم ومستواهم، وهذا يقع على عاتق المسؤولين على تلك البرامج.

٥. الاهتمام بالقوى العاملة في مجال السياحة والعمل على رفع كفاءتهم ومهاراتهم في العلاقات العامة والاتصال والترويج لتنشيط المبيعات عن طريق إقامة الدورات والتدريب على أفضل ما توصلت إليه تلك العلوم.

٦. دعوة أغلب المؤسسات السياحية ورجال الأعمال والمؤسسات الصحفية لمناقشة الواقع السياحي في تلك البلدان.

٧. استخدام متخصصين في مجال الاتصال الجماهيري، مع إمكانية استخدام وتوظيف أفضل وانسب الوسائل الاتصالية، وذلك لنقل الرسائل الاتصالية للجمهور السياحي المستهدف.

الهوامش

(١) وجيه محجوب: البحث العلمي ومناهجه، بغداد، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، دار الكتب للطباعة والنشر، ٢٠٠٢، ص٢٧٤.

(٢) د.جميل أحمد خضر: العلاقات العامة، عمان، دار المسيرة للنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص٢٢-٢٣.

(٣) المصدر نفسه: ص٢٣.

(٤) Bertand R.Canfield H.Frazier Moor,Public Relations, Prinsiples cases and Problems, Irwin, Dorsey Limited Georgetown, sixthedition,١٩٧٣,p١٢

(٥) د.إبراهيم إمام: العلاقات العامة والمجتمع، ط٣، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٦، ص١٩.

(٦) د.فخري جاسم سلمان (وآخرون): العلاقات العامة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، العراق، المكتبة الوطنية، ١٩٨١، ص٨٩.

(٧) د.جميل أحمد خضر: العلاقات العامة، م. س. ذ، ص٨٩-٩٠.

(٨) د.لبنان هاتف الشامي: العلاقات العامة(المبادئ والأسس العلمية)، عمان، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، ٢٠٠١، ص٢٣-٢٤.

(٩) د.منال طلعت محمود: العلاقات العامة بين النظرية والتطبيق، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، ٢٠٠٢، ص٣٠-٣١.

(١٠) د.فؤاده عبد المنعم البكري: العلاقات العامة في المنشآت السياحية، القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٤، ص٢٣-٢٤.

(١١) محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، الكويت، دار الرسالة، ١٩٨٣، ص١٥٦.

(١٢) محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، المجلد الثالث، ط٣، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧١، ص٦٠٤.

(١٣) د.محمد ناجي الجوهر: العلاقات العامة المبادئ والتطبيقات: رؤية معاصرة، دبي، دار القلم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤، ص٤٠٠.

(١٤) سمير محمد حسين: الإعلام والاتصال بالجماهير والرأي العام، ط٣، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٩٦، ص١٦٧.

(١٥) حمد الخشاب وأحمد النكلاوي: المدخل السوسيولوجي للإعلام، الإسكندرية، دار الكتب الجامعية،١٩٧٤، ص٢٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص٢٢٤-٢٢٥.

(١٧) د.محمود يوسف مصطفى: العلاقات العامة في المجال التطبيقي، القاهرة، الدار العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩، ص١٢٤-١٢٥.

(١٨) حسين محمد علي: العلاقات العامة في المؤسسات الصناعية، القاهرة، دار النشر الجامعية، ١٩٦٩، ص٦٢.

(١٩) المصدر نفسه: ص٦٢-٦٣.

(٢٠) د.علي عجوة ود.كريمان فريد: إدارة العلاقات العامة بين الإدارة الإستراتيجية وإدارة الأزمات، القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٥، ص١٨٥.

(٢١) د.محمد منير حجاب: إدارة الحملات الانتخابية، القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧، ص٦٢-٦٣.

(٢٢) د.فؤاده البكري: العلاقات العامة بين التخطيط والاتصال، القاهرة، دار نهضة الشرق، ٢٠٠١، ص٧٢-٧٣.

(٢٣) د.علي جبار الشمري: العلاقات العامة (رؤية سندريبية)، بغداد، دار النهرين للتوزيع والإعلان والنشر، ٢٠٠٩، ص٣٨-٣٩.

المصادر

أولاً: الكتب

١. إبراهيم إمام: العلاقات العامة والمجتمع، ط٣، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٦.
٢. جميل احمد خضر: العلاقات العامة، عمان، دار المسيرة للنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
٣. حمد الخشاب وأحمد النكلاوي: المدخل السوسيولوجي للإعلام، الإسكندرية، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٤.
٤. سمير محمد حسين: الإعلام والاتصال بالجماهير والرأي العام، ط٣، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٩٦.
٥. سهير جاد: وسائل الإعلام والاتصال الإقناعي، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٣.
٦. منال طلعت محمود: العلاقات العامة بين النظرية والتطبيق، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، ٢٠٠٢.
٧. حسين محمد علي: العلاقات العامة في المؤسسات الصناعية، القاهرة، دار النشر الجامعية، ١٩٦٩.
٨. علي جبار الشمري: العلاقات العامة (رؤية سندريبية)، بغداد، دار النهرين للتوزيع والنشر، ٢٠٠٩.
٩. علي عجوة ود.كريمان فريد: إدارة العلاقات العامة بين الإدارة الإستراتيجية وإدارة الأزمات، القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٥.
١٠. فخري جاسم سلمان (وآخرون): العلاقات العامة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، العراق، المكتبة الوطنية، ١٩٨١.
١١. فؤاده عبد المنعم البكري: العلاقات العامة في المنشآت السياحية، القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٤.
١٢. ـــ: العلاقات العامة بين التخطيط والاتصال، القاهرة، دار نهضة الشرق، ٢٠٠١.
١٣. لبنان هاتف الشامي: العلاقات العامة (المبادئ والأسس العلمية)، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠١.
١٤. محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، الكويت، دار الرسالة، ١٩٨٣.
١٥. محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، المجلد الثالث، ط٣، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧١.
١٦. محمد منير حجاب: إدارة الحملات الانتخابية، القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

١٧. محمد ناجي الجوهر: العلاقات العامة (المبادئ والتطبيقات)، رؤية معاصرة، دبي، دار القلم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.
١٨. محمود يوسف مصطفى: العلاقات العامة في المجال التطبيقي، القاهرة، الدار العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.
١٩. وجيه محجوب: البحث العلمي ومناهجه، بغداد، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، دار الكتب للطباعة والنشر، ٢٠٠٢.

ثانياً: الكتب الأجنبية

١. Bertand R. Canfield H. Frazier Moor, Public Relations, Principles cases and Problems, Irwin, Dorsey Limited Georgetown, sixthedition,١٩٧٣